

Internationale
Katholische Zeitschrift
»Communio«

43. Jahrgang
2014

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

Gegründet 1972 von

JOSEPH RATZINGER · HANS URS VON BALTHASAR
ALBERT GÖRRES · FRANZ GREINER · KARL LEHMANN
HANS MAIER · OTTO B. ROEGELE

Herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ · PETER HENRICI SJ
WALTER KASPER · HELMUTH KIESEL · KARL LEHMANN
NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER · HERBERT SCHLÖGEL OP
CHRISTOPH SCHÖNBORN OP · THOMAS SÖDING

Redaktionsbeirat

ANDREAS BIERINGER · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP
ERICH KOCK · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung

JAN-HEINER TÜCK

Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«, Senefelderstraße 12, 73760 Ostfildern
erscheint zweimonatlich bei
Schwabenverlag AG, Ostfildern.

Schriftleitung: Prof. Dr. Jan-Heiner Tück / Redaktionsassistent: Tobias Mayer, Universität Wien,
Institut für Dogmatische Theologie, Schenkenstraße 8-10, A-1010 Wien. E-Mail: info@communio.de.

Vertrieb und Inkasso: Schwabenverlag AG, Senefelderstr. 12, 73760 Ostfildern

Herstellung: Appel & Klinger Druck und Medien GmbH, Schneckenlohe

Peer-Review: Eingesandte Manuskripte durchlaufen ein Begutachtungsverfahren und werden von
Herausgebern, Schriftleitung und Redaktion kritisch geprüft.

www.communio.de

INHALT

JANUAR/FEBRUAR 2014: KRIEG UND FRIEDEN, S. 1-108

MÄRZ/APRIL 2014: GOTTESLOB, S. 109-196*

MAI/JUNI 2014: KIRCHENEINHEIT – PETRUSDIENT, S. 109-212*

JULI/AUGUST 2014: CHRISTENVERFOLGUNG, S. 213-312

SEPTEMBER/OKTOBER 2014: GESUNDHEIT ZWISCHEN WISSENSCHAFT UND WEISHEIT, S. 313-428

NOVEMBER/DEZEMBER 2014: APOLOGIE DES CHRISTENTUMS HEUTE, S. 429-536

ANGENENDT, Arnold: Krieg und Kirche. Ein Panorama	62
BACKHAUS, Knut: No Apologies! Lukas als Maßstab einer Apologia Christiana	450
BATUT, Jean-Pierre: Kranksein – eine Gnade? Der Christ und die Gesundheit	327
BIERINGER, Andreas: Das neue Gotteslob atmet Kultur. Gebete und Andachten im katholischen Gesangbuch	125 ²
BLUMENBERG, Hans: «Und das ist mir von der Liebe zur Kirche geblieben» – Hans Blumenbergs letzter Brief	173 ³
BROSE, Thomas: Christenverfolgung contra Religionsfreiheit. Zur Bedeutung ostdeutscher Studentengemeinden	252
– : Zwischen Alexanderplatz und HumboldtUniversität. Von Gott reden unter Berliner Himmel	482
CABAUD MEANEY, Marie: Gnadenlos. Simone Weils Kriegsverständnis im Lichte der «Ilias»	16
FIEDROWICZ, Michael: Apologetik der Kirchenväter. Verteidigung und Begründung des Glaubens im frühen Christentum	462
GASSMANN, Michael: Das eine Buch für die eine Kirche. Das neue Gotteslob und seine musikalische Gestaltung	121 ²
GECK, Philip: «Eugenik und andere Übel» – G. K. Chestertons Plädoyer für den gesunden Menschenverstand	397
GERIGK, Horst-Jürgen: Der böse Zauber des Militärs. Tolstojs «Krieg und Frieden»	25
GRÜNSTÄUDL, Wolfgang: «Einer ist Arzt, sowohl fleischlich als auch geistlich» – Das neutestamentliche Heilungswirken Jesu	363
HENRICI, Peter: Apologetik: Von der Verteidigung zur Hinführung	440
– : Die Bischofskonferenzen. Ihr zukunftssträchtiger Beitrag zur Einheit der Kirche	156 ³

* Hinweis der Redaktion: Wegen eines Fehlers im Satz überschneiden sich die Seitenzahlen der Hefte 2 und 3 dieses Jahrgangs. Im Inhaltsverzeichnis ist bei der Seitenzahl der betroffenen Beiträge daher die Heftnummer als hochgestellte Zahl mit angegeben (z. B. 125²).

HOLZER, Vincent: Die Anti-Apologetik Hans Urs von Balthasars. Von der Begründung der Glaubwürdigkeit zur Evidenz der Offenbarung	471
KAPELLARI, Egon: «Ich will dich lieben, meine Stärke» (Neues GL 358)	140 ²
KAUDER, Volker: Politik für Religionsfreiheit. Über die Bedeutung eines Rechtes auf Religionswechsel	224
KNOP, Julia: Frömmigkeit im Jammertal? Krankheit, Schmerz und Unglück in moderner christlicher Leidensmystik und Askese	339
KOCH, Kurt: «Die einige und einzige Kirche» – Ökumenische Perspektiven der Kircheneinheit	112 ³
– : Vernunft des Glaubens in ökumenischer Leidenschaft. Dank- barer Rückblick auf das theologische Lebenswerk Wolfhart Pannenberg	491
KOSTKA, Ulrike: Die Sorge für die Kranken. Zwischen göttlichem Heilungsmonopol und institutionalisierter Caritas	373
LÖSER, Werner: Aut Sisypchos aut Christus. Zur Erinnerung an Hans Urs von Balthasar	203 ³
SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, Ludger: Predigt, Schriftlesung und Geistliche Begleitung. Zur Mitte des apostolischen Schreibens «Evangelii gaudium» von Papst Franziskus	100
LÜTZ, Manfred: Höchstes Gut Gesundheit? Risiken und Nebenwirkungen einer neuen Religion	318
MAIER, Andreas: Die Verbeugung. Gotteslob zwischen Ritualisie- rung und Spontaneität	145 ²
MAIER, Hans: Der eine Gott und die Vielfalt der Klänge – : Religionswechsel – Religionsverfolgung. Eine vergleichende Umschau	151 ²
MARION, Jean-Luc: Apologie statt Apologetik	216
MAYER, Tobias: Wie Schafe unter die Wölfe. Die globale Verfolgung von Christen im 21. Jahrhundert – eine Literaturauswahl	431
261	
MENKE, Karl-Heinz: Der wahre Dornbusch, oder: Das Kreuz als Offenbarkeit des trinitarischen Gottes	519
MERKT, Andreas: Verfolgung und Martyrium im frühen Christen- tum. Mythos, Historie, Theologie	233
MOGA, Ioan: Synodalität zwischen Desiderat und Wirklichkeit. Ein orthodoxer Beitrag	148 ³
MÖLLENBECK, Thomas: Wie wird der Schmerz zum Problem? Die Voraussetzungen der Theodizee-Frage bei C. S. Lewis	401
NICHTWEISS, Barbara: Nachwort zu Petersons «Garnsonspfarrrer»- Parabel	6

NIEDERSCHLAG, Heribert: Franz Reinisch. Märtyrer der Treue zum Gewissen	244
NOTHELLE-WILDFEUER, Ursula: Eucharistie und Diakonie. Zur eucharistischen Prägung des Lebens der Kirche und des Einzelnen	183 ²
OUELLET, Marc: Ehe und Familie im Rahmen der Sakramentalität der Kirche. Herausforderungen und Perspektiven	413
PETERSON, Erik: Der Himmel des Garnisonspfarrers	3
POLJAKOVA, Ekaterina: Die russische Kirche an den Abgründen des 20. Jahrhunderts	166 ²
PREDEL, Gregor: Die Kirche – «Gesandt, die Liebe Gottes allen Menschen und Völkern zu verkünden»	83
RECKTENWALD, Engelbert: Gut und böse. Über die Unmöglichkeit ihrer naturalistischen Erklärung	179 ²
RUSTER, Thomas: Wenn wir sagen «Ehre sei dem Vater» – Versuch über Doxologie	112 ²
SAILER-PFISTER, Sonja: «Schwerter zu Pflugscharen» – Auf dem Weg zu einem gerechten Frieden	51
SCHLÖGEL, Herbert: Die Bischofssynoden zu Ehe und Familie (2014/15). Eine neue Phase der Konzilsrezeption	300
SCHLÖGL-FLIERL, Kerstin: Cognitive Enhancement als «Alltagsdoping». Leistungssteigerung beim gesunden Menschen durch Psychopharmaka. Eine theologisch-ethische Analyse	384
SCHULER, Christian: «Christ ist erstanden» (Neues GL 318)	133 ²
SÖDING, Thomas: «Hunde, wollt ihr ewig leben?» – Eine Diskussion über Jesus und die Kyniker	292
– : Die Freude am Evangelium. Das Schreiben des Papstes als Signal zum Aufbruch der Kirche	503
SPAEMANN, Robert: Substantiation. Zur Ontologie der eucharistischen Wandlung	199 ³
SPIEKER, Manfred: Die Sprache der Kultur des Todes	71
STOLL, Christian: «Petrus im Gefüge» – Hans Urs von Balthasar über die Stellung des Papstes in der Catholica	166 ³
TOMAŠEVIC, Boško: Drei Gedichte aus «Saison mit dem Herrn»	210 ³
TÜCK, Jan-Heiner: Communio-Primat. Von Benedikt XVI. zu Franziskus: Der Petrusdienst im dritten Jahrtausend	126 ³
VAN ROMPUY, Herman: Ein Christ im heutigen Europa	268
VORHOLT, Robert: Viele Male und auf vielerlei Weise. Skizzen zur Wort-Offenbarungstheologie des Hebräerbriefes	278
WAHLE, Stephan: Zeichen der Hoffnung und Heilung. Christliche Riten im Kontext von Krankheit und Leiden	352

WASSILOWSKY, Günther: «Francesco – Vescovo di Roma» – Über die gegenwärtige Neubelebung der ältesten Titulatur des Papstes	142 ³
WINKLER, Hans: Wie arm muss die Kirche, wie reich darf sie sein?	105
WOLFF, Uwe: «Der Mann, den alle schlagen, diesen schlägst Du nicht» – Hans Blumenbergs katholische Wurzeln	182 ³
ZABOROWSKI, Holger: Abschied vom «Ewigen Frieden»? Neue Kriege und ihre Herausforderungen für Moral und Recht	37

EDITORIAL

Vor 100 Jahren begann der Erste Weltkrieg, an den in den nächsten Monaten durch zahlreiche Bücher, Fernsehsendungen und öffentliche Veranstaltungen erinnert werden wird. Auch der Beginn des Zweiten Weltkrieges vor 75 Jahren rückt in diesem Jahr in den Vordergrund des Interesses und der Erinnerungskultur. Daneben steht die Erinnerung daran, dass vor 25 Jahren eine weitestgehend friedliche Revolution in Mittel- und Osteuropa zum Ende der Nachkriegsordnung in Europa und zur deutschen Wiedervereinigung geführt hat. Diese Revolutionen und Systemwechsel haben – von wenigen traurigen Ausnahmen wie zum Beispiel im Bereich des ehemaligen Jugoslawien oder der ehemaligen Sowjetunion – nicht zu weiteren Kriegen oder kriegesischen Auseinandersetzungen geführt, an die in diesem oder in Folgejahren zu erinnern wäre. Doch sind in einer globalen Perspektive Kriege nicht einfach zu einem Geschehen der Vergangenheit geworden. Im Gegenteil. Die Frage nach der politischen, moralischen, rechtlichen und auch theologischen Bewertung von Kriegen stellt sich mit größter Dringlichkeit nicht allein aus historischer Perspektive.

Auch die COMMUNIO bemüht sich in diesem Jahr um Erinnerung und Andenken, um Aufarbeitung und Verständnis des Vergangenen und um Gestaltung der Gegenwart und Zukunft vor dem Hintergrund der Unheilsgeschichte des 20. Jahrhunderts wie auch der gegenwärtigen politischen Situation. Das erste Heft des Jahrgangs 2014 ist daher dem Thema «Krieg und Frieden» gewidmet. Es verweist nicht allein auf die menschliche Geschichte bis heute charakterisierende Spannung von Krieg und Frieden oder die neue Situation, die durch die Kriege des 20. und des 21. Jahrhunderts entstanden ist. Es vertieft auch das Nachdenken über Krieg und Frieden vor einem theologischen und religiösen Hintergrund.

Erik Petersons Erzählung *Der Himmel des Garnisonspfarrers* aus dem Jahr 1919 führt unmittelbar in die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg und verweist deutlich auf die Probleme einer verbreiteten religiösen oder theologischen Deutung des Krieges, die nicht allein Petersons Widerspruch provozieren sollte. *Barbara Nichtweiß* hat diesen Text umsichtig kommentiert und für heutige Leser erschlossen. *Marie Cabaud Meaney* führt in ihrem Aufsatz in Simone Weils Iliaslektüre ein und zeigt, inwiefern Weil den Zweiten Weltkrieg als ein geistliches oder religiöses Ereignis verstand. Wenn der Krieg selbst auf eine Idolatrie zurückgehe, dann könne der Kriegszustand nur

durch den Glauben an Gott – den wirklichen, wahren Gott, keinen Götzen – überwunden werden. Leo Tolstoj's monumentales Werk *Krieg und Frieden* stellt *Horst-Jürgen Gerigk* vor. Er diskutiert dabei nicht nur die grundlegende Bedeutung, die nach Tolstoj die Spannung von Militär («Krieg») und Familie («Frieden») hat, sondern verführt auch zum Lesen und Wiederlesen eines Klassikers des 19. Jahrhunderts.

An diese Gespräche mit der Literatur schließen sich philosophische, theologische und historische Ausführungen an. *Holger Zaborowski* setzt sich mit der Geschichte des Krieges auseinander und benennt Herausforderungen, die sich durch neueste technologische Entwicklungen ergeben. Auf die beiden Weltkriege als Urkatastrophen des letzten Jahrhunderts wie auch auf die Entwicklung der Kriegstechnologie und die Notwendigkeit eines langfristigen Friedens hat auch das Lehramt der katholischen Kirche reagiert. Die Enzyklika *Pacem in Terris*, die Konzilskonstitution *Gaudium et Spes* und das Wort der Deutschen Bischofskonferenz *Gerechter Friede* werden von *Sonja Sailer-Pfister* interpretiert. Sie verweist auf die paradigmatischen Änderungen der theologischen Bewertung des Krieges: Denn nun stehe nicht mehr der gerechte Krieg, sondern der gerechte Friede im Vordergrund des Interesses. *Arnold Angenendt* entwickelt abschließend ein vielfach differenziertes Panorama zum Thema «Krieg und Kirche». Deutlich werden dabei Stationen in einem nicht immer unproblematischen Verhältnis – wie auch die Aufgaben einer fundierten, an die Botschaft des Neuen Testaments anschließenden Friedensethik.

In den Perspektiven bietet *Manfred Spieker* Beobachtungen zur Sprache der Kultur des Todes, während *Gregor Predel* die erneuerte Sicht der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil nachzuzeichnen sucht. *Ludger Schwienhorst-Schönberger* weist darauf hin, dass in der Mitte des apostolischen Schreibens *Evangelii Gaudium* von Papst Franziskus bislang kaum angemessen beachtete Ausführungen zur Schriftinterpretation und Predigt stehen, die als Schlüssel zum Verständnis der angestrebten Kirchenreform gelten können. Abschließend kommentiert *Hans Winkler* die Kapitalismuskritik des Papstes und fragt, inwiefern man sinnvoll von einer «armen Kirche» sprechen kann.

Holger Zaborowski

ERIK PETERSON

DER HIMMEL DES GARNISONSPFARRERS

(1919)

Ich las kürzlich die Akten eines Prozesses, in welchem ein Soldat im Jahre 1916 vor dem Gouvernements-Gericht Grodno angeklagt war, weil er während des evangelischen Gottesdienstes – als der Garnisonspfarrer von der Begeisterung in den denkwürdigen Augusttagen 1914 gesprochen hatte – sich zu dem Zwischenrufe hatte hinreißen lassen: «Du sollst nicht töten!» Das Gericht verurteilte den bisher noch Unbescholtenen, dessen Zwischenruf nach richterlichem Urteil nicht als Aufwiegelung betrachtet werden konnte, wegen öffentlicher Störung des Gottesdienstes zu der Höchststrafe von drei Jahren Gefängnis, «in Erwägung, dass in der jetzigen schweren Zeit, die des Gottesdienstes so notwendig bedarf, jede Störung als besonders schweres Vergehen erscheinen muss».

Der Verurteilte legte ein ärztliches Zeugnis vor und bat um Milderung der Strafe, weil er sonst nicht lebend das Gefängnis verlassen würde. Umsonst. Die Strafe blieb. Der Pfarrer erklärte, es handelte sich um einen «völlig verhetzten, zielbewussten Sozialdemokraten», der den Zwischenruf absichtlich herbeigeführt habe, «um auf längere Zeit ins Gefängnis zu kommen und sich dem Dienst für das Vaterland an der Front zu entziehen». Er wanderte ins Gefängnis und war nach zwei Jahren tot.

Nehmen wir nun an, der Garnisonspfarrer sei zur selben Stunde gestorben – es ist nur eine dichterische Möglichkeit, im Übrigen wünschen wir, dass der Garnisonspfarrer noch recht lange lebe und sich eines guten Gewissens erfreue –, nehmen wir es also an, so wäre ja der Fall denkbar, dass beide zur selben Zeit an der Himmelstür erschienen wären. Der Garnisonspfarrer hätte den Angeklagten bei der Hand genommen und ihn zu dem Sohne Gottes, zu dem allerhöchsten Gerichtsherrn, geführt, den er ja schon seit langem kannte. Dann wäre Jesus ohne Zweifel auf einen Wink des Garnisonspfarrers drohend auf den Soldaten zugegangen und hätte ihm gesagt: «Was, du wagst es, einen christlichen Gottesdienst durch Erinnerung eines göttlichen Gebotes zu stören! Gebote sind für die Kinder da, welche sie auswendig zu lernen haben, für Erwachsene aber ist die frohe Botschaft bestimmt, welche die Waffen einsegnet, hast du das noch nicht begriffen?

Hat dir denn dein Pfarrer nie gesagt, dass du das Vaterland über alles zu stellen hast, auch über die Gebote des Katechismus? Hast du nie das Wort des «Gottesmannes» Luther gehört, welcher sagt, das «Kriegs- und Schwertamt» sei ein an sich göttliches Amt und «der Welt so nötig und nützlich wie Essen und Trinken»? Begreife es doch, wenn du essen und trinken willst, so musst du auch töten, lügen, betrügen, Politik treiben und Gewalt antun! Dein Arzt hatte recht, als er in seinem Gutachten schrieb, dass du durch «komplizierte Schrift- und Machwerke auf religiösem und politischem Gebiet» glaubtest, «das Alleinseligmachende und Menschenbeglückende gefunden zu haben, dabei aber die Hälfte davon nur verdaut hast». Begreife es doch: die eine Hälfte heißt: Du sollst nicht töten. Die andere Hälfte aber heißt: Du darfst töten, um Geld und Gut zu verteidigen – zumal wenn du selber keines hast. Berufe dich doch nicht auf die Bibel. Man muss sie richtig verstehen. Man muss sie so verstehen, wie Staats- und Militärbeamte sie verstehen und auf der Kanzel auslegen. Du behauptest, ich hätte mich früher anders geäußert? Das ist ein Irrtum. Ich habe nicht den Armen, sondern den Reichen selig gepriesen, nicht den Friedfertigen, sondern den, der die meisten Kanonen und die besten Giftgase hat. Ich habe nie etwas für die Barmherzigkeit übrig gehabt, sondern war immer der Meinung, dass in dem Leben, das ihr auf der Welt zu führen habt, Unbarmherzigkeit die beste Barmherzigkeit ist. Ich habe auch stets gesagt, es sei besser, Hammer als Amboss zu sein, besser Unrecht zu tun, als Unrecht zu leiden, besser um der Ungerechtigkeit willen gelobt, als um der Gerechtigkeit willen verfolgt zu werden. Begreife es doch: die Menschen sind nicht dazu da, um einander zu beglücken, sondern um sich zu beunglücken, nicht um selig, sondern um unselig zu werden. Und darum bin ich in die Welt gekommen. Frage doch den Pfarrer, der neben dir steht. Hat er jemals etwas anderes gepredigt, als was ich dir jetzt sage? Du hast dich bei ihm beklagt, dass du in der Woche geschunden, am Sonntag aber in der Kirche mit Freund und Bruder titulierte seist. Du Tor! Weißt du denn nicht, dass die Menschen nur einmal in der Woche, am Sonntag zwischen 10 und 11 eine Stunde lang Brüder sein dürfen? Du willst mir wohl meine Vergangenheit vorhalten? Du sagst, ich hätte doch das Ende aller Dinge und die Nähe des Reiches Gottes verkündigt. Ich weiß nicht, ob das richtig ist. Viele Theologen bestreiten es. Vielleicht habe ich es getan. Wenn ich es wirklich getan haben sollte, so habe ich seitdem eben umgelernt. Du dachtest wohl, dass man im Himmel nicht mehr umlerne? Du irrst. Man entwickelt sich nicht nur auf Erden, sondern auch im Himmel. Wenn du erst längere Zeit bei uns sein wirst, wirst du merken, welche Fortschritte wir im Himmel gemacht haben. Ich habe Mitleid mit der Schwäche deines Geistes. Du bist lungenkrank und wirklichkeitsfremd. Nein, ich muss dir jetzt gleich unsere Fortschritte zeigen. Komm, steige mit mir auf diesen Berg. Der Garnisonspfarrer kann hier unten stehenbleiben, er weiß ja schon

lange Bescheid. Er hat ja studiert. Also komm mit. Du wunderst dich, dass der Himmel anders aussieht, als wie du es dir vorgestellt hattest? Du vermisst etwas? Du kannst nicht darauf kommen, was es ist? Kind, ich will es dir ins Ohr sagen, und dann wirst du alles begreifen. *Wir haben die große Kluft, die zwischen Himmel und Erde war, zuschütten lassen. Jahrhunderte haben wir gebraucht, um diesen größten aller Fortschritte zu erreichen. Jetzt ist das Verkehrshindernis beseitigt! Siehe, jetzt sind alle im Himmel, alle in der Hölle!*»

Da aber schrie der Mensch mit seinem ganzen Leibe: «Satan, hebe dich weg von mir!» Und Satan, der sich in einen Engel des Lichtes, ja in den Sohn Gottes verstellt hatte, entwich, und sein Blendwerk zerrann und sein Ort wurde offenbar.



Aus: Erik PETERSON, *Marginalien zur Theologie und andere Schriften* (Ausgewählte Schriften 2), Würzburg 1995, 49-51.

BARBARA NICHTWEISS · MAINZ

NACHWORT ZU ERIK PETERSONS «GARNISONSPFARRER»-PARABEL

«Als im Frühjahr 1915 der Brenner auf Kriegsdauer sein Erscheinen eingestellt hatte, da war es ungewiß, ob er jemals würde wiedererscheinen können. Erstes und schmerzlichstes Opfer des Krieges: Georg Trakl, der Dichter, war tot, die übrige Schar mitwirkender Gefährten durch Einberufungen «gelichtet» und mancher von ihnen, dessen innerlichsten Anspruch auf künftige Bedeutung der Brenner in ein helles Licht gesetzt hatte, ins äußerste Dunkel dieses außenweltlichen Verhängnisses gestellt.» Sieben Männer aus der früheren Schar der Mitarbeiter seien gefallen oder verschollen, erläutert Herausgeber Ludwig Ficker im Vorwort zum ersten Nachkriegsheft seines zeit- und kulturkritischen Innsbrucker Magazins «Der Brenner» im Oktober 1919.¹ Die Zeitschrift war 1910 gegründet worden, nach dem Vorbild des von Karl Kraus seit 1899 in Wien publizierten Satiremagazins «Die Fackel».

Einen neuen Mitarbeiter konnte man in diesem ersten Nachkriegsheft präsentieren: den jungen evangelischen Theologen Erik Peterson, der hier mit der Erzählung «Der Himmel des Garnisonspfarrers» zu seiner ersten namentlich gekennzeichneten Veröffentlichung kam.² Er hatte damit – wenn auch zaudernd – einer Bitte des Brenner-Mitarbeiters Theodor Haecker entsprochen, den er einige Monate zuvor in München kennen gelernt hatte.

Die kurze Parabel Petersons handelt von einem Protest gegen eine Kriegspredigt, ist aber – wie das Entstehungsdatum 1919 zeigt – selbst nicht ein solcher Protest aus der heißen Phase der fast allgemeinen Kriegsbegeisterung, sondern eine Stellungnahme in der zerklüfteten und andauernden Auseinandersetzung, die nach dem Krieg in der protestantischen Welt weitergeführt wurde: «In der Kriegs- und Friedensdiskussion blieb es bei allen Wandlungen im einzelnen bei einer Polarisierung der Standpunkte, quer durch die kirchenpolitisch-theologischen Strömungen.»³

BARBARA NICHTWEISS, geb. 1960, Dr. theol., Ordinariatsrätin im Bistum Mainz, ist Herausgeberin der Ausgewählten Schriften Erik Petersons.

Wenn man Petersons Text heute, nach fast 100 Jahren, wieder liest, macht er im ersten Moment vielleicht einen etwas holzschnitthaften und ungelungenen Eindruck. Man mag das dann der publizistischen Unerfahrenheit des jungen Autors oder einer dem satirischen Genre geschuldeten Überzeichnung zuschreiben. Allerdings ist es im Blick auf die seinerzeit tatsächlich alle Maße überschreitende sakralisierende Kriegsrhetorik («Heiliger Krieg») gar nicht möglich, hier noch zu überzeichnen; viele Redner beschrieben damals «das Erlebnis der Mobilmachung in messianischen Wendungen».⁴ «Im Rückblick ist es schwer nachvollziehbar und in vieler Hinsicht erschreckend, wie intensiv sich selbst bedeutendste Dichter und Denker nationalistischen Kriegsdeutungen hingaben. Sie idealisierten den «Heldentod» als Opfer auf dem «Altar des Vaterlandes», sie beschworen den «Kriegsseggen» der inneren Erneuerung von Volk und Nation, und sie rechtfertigten den Krieg der Nationen als Auseinandersetzung zwischen höher- und minderwertigen geistigen und gesellschaftlichen Prinzipien.»⁵

Außerdem ist Petersons Parabel komplexer als sie zunächst wirkt. Das beginnt schon bei der historischen Tiefenstaffelung (Entstehungsdatum 1919, «Aktendatum» 1916 mit Bezugnahme auf 1914), geht weiter über etliche andere zeitgeschichtliche Anspielungen und endet vor allem in einer Vielzahl von Textsignalen, mit denen eine große Breite biblischer und literarischer Assoziationen aufgerufen werden. Der Text ist also raffinierter angelegt als man zunächst wahrnimmt. Außerdem ist er vielfältig mit den theologischen Aufbrüchen nach dem Ersten Weltkrieg verbunden und weist überdies weit voraus auf Themen, die vom Autor erst viele Jahre später historisch und theologisch in eine gültige Form gebracht wurden. Es versteht sich von selbst, dass mit diesem kurzen Nachwort nur einige Hinweise gegeben werden können und insbesondere die Katastrophe des Ersten Weltkriegs, dessen Beginn sich bald zum 100. Male jährt, hier weder historisch noch geistesgeschichtlich-theologisch dargestellt werden kann.

Historische und biographische Hintergründe

Petersons Erzählung setzt ein mit aktenkundigen Ereignissen des Jahres 1916 in Grodno,⁶ wobei der Garnisonspfarrer in einer Predigt zur Stärkung der sinkenden Truppenmoral an die «Begeisterung in den denkwürdigen Augusttagen 1914» erinnert. Über diesen «Rausch» der Kriegsbegeisterung, der die beteiligten Nationen seinerzeit erfasst hatte, ist viel geschrieben worden,⁷ allerdings waren ihm wohl eher bürgerlich-städtische Kreise und zuvorderst die meisten Intellektuellen Europas (inklusive vieler Theologen) zum Opfer gefallen. In den Arbeitervierteln und auf dem Land stand man der Mobilmachung skeptischer gegenüber. In Petersons Text spiegelt sich

dies in der Verdächtigung des einfachen Soldaten – der in seinem spontanen Zwischenruf ja nur das (5.) Grundgebot «Du sollst nicht töten!» zitiert hatte – als eines «völlig verhetzten, zielbewussten Sozialdemokraten».⁸ Peterson selbst teilte zur Zeit der Abfassung seiner Erzählung im Übrigen den Standpunkt der Unabhängigen Sozialdemokraten.⁹

In jenen «denkwürdigen Augusttagen 1914» freilich war Peterson selbst nicht auf Seiten des Protests zu finden gewesen, sondern erwartete für sein Volk und für sich selbst in den Schützengräben eine Erziehung zu Sachlichkeit, Gehorsam, Ehrfurcht und Treue.¹⁰ Am 6. Oktober 1914, wenige Monate nach Ablegung seiner theologischen Examina, wurde er zum Militärdienst eingezogen, allerdings nicht in die tödlichen Schützengräben, sondern zum Wachdienst an der friedlichen dänischen Grenze. Hier könnte er selbst mit einem Garnisonspfarrer in Berührung gekommen sein, wurde die Zahl der Militärgeistlichen in den Kriegsjahren doch rasch vervielfacht.¹¹ Die Kasernenerfahrungen verliefen für den zartbesaiteten jungen Peterson ebenso kurz wie traumatisch. Einzelheiten sind wenige überliefert, jedenfalls wurde er nach einem Selbstmordversuch bereits am 14. Dezember mit der Diagnose «geisteskrank» aus dem Militärdienst wieder entlassen.¹² Er arbeitete dann bis zum Sommer 1915 einige Monate unter Leitung des Göttinger Dogmatikers Carl Stange in der Verwaltung und Seelsorge des Kriegsgefangenenlagers in Göttingen, bevor er sich als Inspektor am Theologischen Stift der Erarbeitung seiner Promotions- und Habilitationsschrift über die antike Akklamations-Formel «Heis Theos» (Ein Gott) widmete. Mit engen Freunden aus der pietistisch geprägten «Deutschen Christlichen Studentenvereinigung» (DCSV), die an der Front kämpften, stand er in brieflichem Kontakt; viele überlebten den Krieg jedoch nicht.

Peterson kam auch durch Zeitungslektüre und allgemein große Belesenheit mit den rhetorisch-theologischen Ausdünstungen seiner Zeit vielfach in Berührung. Es ist ein geschicktes Stilmittel, dass er in seiner Parabel die theologische Kriegsrhetorik weniger der Figur des Garnisonspfarrers zuteilt, sondern sie auf den (Pseudo)-Christus als himmlischem Alter Ego des Garnisonspfarrers überträgt. Der Widerspruch zwischen der Botschaft Jesu und den Kriegspredigten seines irdischen Fußvolkes wird dadurch wirkungsvoll gesteigert, bis hin zum Widerruf der Bergpredigt. In dieser Rede sind Schlagworte und Phrasen damaliger Kriegspredigten komprimiert, aber auch theologische Klimmzüge, die der Vereinbarkeit des eigentlich doch Unvereinbaren dienen sollen. Ein Beispiel dafür findet sich in einer Rede des evangelischen Dogmatikers Karl Heim (1874–1958) auf einer Studentenkonferenz des Jahres 1916.¹³ Karl Heim war in jener Zeit die theologische Leitfigur des pietistisch geprägten Teils der Studentengeneration; auch Peterson blickte in seiner Studienzeit bewundernd zu ihm auf. 1915 war er einige Tage bei Heim in Münster zu Gast, entfremdete sich

ihm alsbald jedoch, was auch mit dem immer stärkeren organisatorischen Engagement der Studentenvereinigung im Kriegsbetrieb (Soldatenheime etc.) zu tun hatte. Heim hatte seiner erwähnten Rede von 1916 ebenfalls einen Bericht über die Verweigerung eines Fahneneides mit nachfolgender Einsperrung, Misshandlung und Tod durch Schwindsucht aus dem Jahr 1891 vorangestellt. Heim war alles andere als ein Kriegstreiber und fand in diesem Vortrag deutliche Worte zur entsetzlichen Grausamkeit gerade des gegenwärtigen Krieges. Er kam jedoch zum Schluss, dass das Phänomen des Krieges Konsequenz der durch den Sündenfall gebrochenen Lebensordnung und als solche notwendig, ja «gottgewollt» sei.¹⁴ Der Krieg gehöre zu den tragischen Lebensgesetzen «dieser Weltzeit». Aufgrund dieser Überlegungen könne der Christ guten Gewissens für die Existenz des Volkes kämpfen. Heim schließt mit einem aufmunternden Lutherzitat, nach dem ein gutes Gewissen «großen Mut und keckes Herz» mache und infolgedessen die Faust desto mächtiger werden lasse.¹⁵ Peterson hat die angebliche Lebensgesetzlichkeit, derzufolge zur Entfaltung des Lebens notwendig Leben getötet werden müsse, konterkariert, wenn er seinen Pseudo-Christus predigen lässt: «Begreife es doch, wenn du essen und trinken willst, so mußt du auch töten», und ihm überdies ein Lutherzitat über die Notwendigkeit des «Kriegs- und Schwertamtes» als Autorität in den Mund legt.

Literarische und biblische Bezüge

Peterson hat außer dem «Himmel des Garnisonspfarrers» im Laufe seines Lebens noch zwei weitere Erzählungen veröffentlicht.¹⁶ Allen – wie auch einigen erst posthum veröffentlichten – ist gemeinsam, dass sie im Transitzbereich zwischen Erde und Himmel spielen. Die Vorliebe für dieses Genre mag bei Peterson schon früh durch Lektüre der Visionsliteratur des schwedischen «Geistersehers» Emanuel Swedenborg (1688–1772) angeregt worden sein.¹⁷ Die Garnisonspfarrer-Erzählung hat zwei klar voneinander geschiedene Ebenen: zunächst die historischen und aktenkundigen Ereignisse um den Protest des Soldaten und sein trauriges Schicksal, sodann die Verlagerung des Erzählstrangs auf eine (angeblich) himmlische Ebene. Peterson bezeichnet diese Verlagerung als «dichterische Möglichkeit», eine klare Anspielung auf Sören Kierkegaard.¹⁸ Die Verbreitung der Schriften Kierkegaards gehörte zum ausdrücklichen Programm des «Brenner»¹⁹; auch Theodor Haecker hatte sich in diesen Jahren der Übersetzung und Interpretation der Kierkegaard-Werke verschrieben. Peterson selbst kannte Kierkegaard bereits seit Beginn seines Studiums 1910 und folgte ihm als «spiritus rector» schon lange, bevor der Däne in den 1920er Jahren theologisch und philosophisch breit in Mode kam.

Die ins Jenseits verlagerte «dichterische Möglichkeit» wiederum besteht hauptsächlich aus einer langen Rede des (Pseudo)-Christus. Vom Genre her fühlt man sich hier z.B. erinnert an die «Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab», die Jean Paul seinem Roman «Siebenkäs» (1796/97) eingefügt hat. Etliche Signale in Petersons Himmelsszenerie verweisen aber auch deutlich auf die noch bekanntere Parabel «Der Großinquisitor», die Fjodor Dostojewski in seinem Roman «Die Brüder Karamasow» der Figur des atheistischen Iwan in den Mund legt. Hier wird ebenso wie in Petersons Dichtung, wenngleich mit anderer Rollenverteilung, das Versuchungs-szenarium von Mt 4, 1–11 evoziert und dabei das Arkanum der Autorität einer Kirche enthüllt, die sich dem Widersacher Jesu verschrieben habe: bei Dostojewski ist es die katholische Kirche des Großinquisitors, bei Peterson die evangelische des Garnisonspfarrers, wobei beide Personen Chiffren für bestimmte Kirchengauffassungen bzw. deren historische Ausformungen sind. Die Aufforderung «Komm, steige mit mir auf diesen Berg» (vgl. Mt 4, 8 vor der dritten und letzten Versuchung: «Wieder nahm der Satan ihn mit sich und führte ihn auf einen sehr hohen Berg») leitet bei Peterson getreu dem Matthäusevangelisten die höchste Steigerung dieser Versuchung ein.

Schließlich ist noch eine weitere biblische bzw. altchristliche Tradition von Peterson verarbeitet worden. Gemäß 2 Kor 11, 14 («auch der Satan tarnt sich als Engel des Lichts») spielte diese Maskierung des Teufels bzw. Lucifers in den vielfältigen Versuchungsgeschichten, die seit den Dämonenkämpfen des Antonius auf seinem Wüstenberg in der antiken Mönchsliteratur (z.B. den Apophthegmata Patrum²⁰) und der asketischen Tradition der folgenden Jahrhunderte entwickelt wurden, eine große Rolle. Eine Auflösung von derlei dämonischem Blendwerk gelingt nur dem, der die Gabe der «diakrisis», der «Unterscheidung der Geister» (1 Kor 12, 10; 1 Joh 4, 10) empfangen und entwickelt hat.²¹

Krisentheologie

Die Fähigkeit zur Unterscheidung der Geister wurde wieder nötig für eine Generation, der das große Integrationsprojekt von christlichem Glauben und bürgerlicher Weltanschauung des 19. Jahrhunderts in hohem Maße verdächtig geworden war. Die vorherrschende (protestantische) Theologie des Wilhelminischen Kaiserreichs, die zu Beginn des Ersten Weltkriegs in den frenetischen Jubel über die allumfassende Vereinigung des Volks über alle sozialen, politischen und konfessionellen Grenzen hinweg eskaliert war, hatte sich im weiteren Kriegsverlauf zur dämonischen Fratze verzerrt, zumindest für große Teile der jüngeren Generation, die langsam erkannte, einer schrecklichen Illusion aufgesessen zu sein. In Erik Petersons zwei-

tem Tagebuch, das leider erst einige Monate vor Kriegsende 1918 einsetzt, ist gut zu beobachten, wie stark nun als gegensätzlich empfunden wurde, was in Vorkriegszeiten noch relativ unproblematisch zusammenzugehören schien: Der Christ steht nun vor der Alternative, sich entweder als Patriot seiner irdischen Heimat oder als «Patriot des Himmelreichs» zu bekennen.²² Zwischen Glauben und Staat klafft ein unüberbrückbarer Hiatus: «Ein so selbstverständlicher Gedanke, dass Gottes Interessen nicht mit den Interessen des preußischen Staats zusammenfallen, ist doch den meisten Menschen [...] nicht verständlich. Sie verstehen nur den wahrhaft heidnischen Satz, dass Gott es mit den besten Kanonen halte.»²³ Zornig registriert Peterson die Schizophrenie seiner Mitchristen, die «sonntags [...] um die christliche Schonung der Feinde» beten, wochentags aber sich «über Ludendorffs robustes Auftreten» freuen.²⁴

Eine Theologie, die auf den beständigen wissenschaftlichen, kulturellen und moralischen Fortschritt als zunehmende Realisierung des Himmels auf Erden baute, war unglaublich geworden: «Ich muss dir gleich jetzt unsere Fortschritte zeigen», sagt Petersons falscher Engel-Christus. «Wir haben die große Kluft, die zwischen Himmel und Erde war, zuschütten lassen.» Freilich mit dem Erfolg, dass nun zwar «alle im Himmel», damit zugleich aber auch alle in der Hölle seien. Statt einer Theologie des Fortschritts ist jetzt eine Theologie der Krise angesagt: «Dieser Krieg ist eine Krise des Protestantismus», hatte Peterson in einem 1918 anonym und ohne sein Wissen veröffentlichten Brief unterstrichen.²⁵ In dieser Situation wurde der von Kierkegaard gegenüber dem verbürgerlichten dänischen Christentum seiner Zeit betonte «Abgrund» bzw. «unendliche qualitative Unterschied» zwischen Mensch und Gott, Zeit und Ewigkeit maßgeblich – nicht nur für Peterson, sondern auch für andere seiner Generation wie vor allem für Karl Barth, der zeitgleich mit der Entwicklung seiner diastatisch-dialektischen Theologie begann.²⁶ Diese Verbindungslinien zur Dialektischen Theologie können hier nur angedeutet werden, ebenso der Umstand, dass die Rede von der «Kluft» oder der «Grenze» zwischen Himmel und Erde zwar fortan zu den Merkmalen von Petersons stets um möglichst scharfe begriffliche Unterscheidungen bemühter Denkweise gehörte, er sich aber von Anfang an auch deutlich von der Art der Verarbeitung des «unendlichen qualitativen Unterschieds» in der Dialektischen Theologie distanzierte.

Politische Theologie

«Der Himmel des Garnisonspfarrers» ist auch ein erstes Fanal der später bahnbrechenden Auseinandersetzung Petersons mit dem Thema «politische Theologie». Sie mündete 1935 im berühmten Essay «Der Monotheismus als

politisches Problem» in die These, dass insbesondere mit der Trinitätslehre «auch grundsätzlich der Bruch mit jeder ‹politischen Theologie› vollzogen [sei], die die christliche Verkündigung zur Rechtfertigung einer politischen Situation missbraucht».²⁷ Der Monotheismus-Traktat richtete sich mit einer historisch-patristischen Analyse der Entwicklung bis zur Ära Konstantins gegen die sogenannte «Reichstheologie» der Nazi-Zeit. Man sieht aber gerade anhand der Erzählung vom «Himmel des Garnisonspfarrers», dass bereits die politische Theologie der Zeit des Ersten Weltkriegs – Kurt Flasch spricht hier von einer «Verstaatlichung Gottes» bzw. «Theologisierung des Krieges»²⁸ – Peterson aus nächster Erfahrung reiche und drastische Anschauung für einen solchen Missbrauch der christlichen Verkündigung geliefert hat. Theodor Haecker nahm in seinem Nachwort «Ausblick in die Zeit» zum Brenner-Heft 1919 die Grundeinsicht, die dem Monotheismus-Traktat später zugrunde liegen sollte, schon vorweg: «Zwischen dem Christentum und der Monarchie einen metaphysischen Zusammenhang urgieren, sind nichts als Reminiszenzen einer nur menschlichen Kirchenpolitik, die aber durch diesen Krieg jeden Sinn verloren hat.»²⁹

Zeugnis für die Wahrheit

Eine letzte, noch tiefere Interpretationsschicht in Petersons früher Parabel weist weit voraus auf sein 1937 veröffentlichtes Sammelbändchen «Zeuge der Wahrheit».³⁰ Die Grundstruktur der Garnisonspfarrer-Erzählung gleicht jenen antiken Märtyrerakten, zu denen analog die Evangelienberichte vom Prozess Jesu als des Urzeugen der Wahrheit sowie des Stephanus-Martyriums (Apg 6, 8–81) die Elemente gehören: Verhaftung wegen Störung einer gegenwärtig unbedingt geltenden Ordnung bzw. geistgewirktes Bekenntnis zur Wahrheit vor einem öffentlichen Gericht, Verhängung von Leibesstrafen öffentlichen Rechts über den Zeugen und schließlich Offenbarwerden der höheren, eschatologischen Öffentlichkeit Jesu Christi, der sich zu seinem Wahrheitszeugen bekennt. Dieses letzte Element tritt im «Himmel des Garnisonspfarrers» allerdings als höllisches Blendwerk auf, das vom Märtyrer nochmals entlarvt werden muss. Der Märtyrer ist bekanntlich der Prototyp des Heiligen schlechthin. Hier mag eine Äußerung Theodor Haeckers von 1918, die Peterson sicher kannte, inspirierend auf die Garnisonspfarrer-Erzählung eingewirkt haben: «Wenn ein ganz einfacher Mensch und Christ, aber ein absoluter Heiliger, von sich aus, nein, nicht von sich aus, sondern vom Geist Gottes angetrieben, etwa in der Kirche vor der Fahnenvereidigung [...] oder vor Fürsten und Generälen sagen würde: dasselbe, was der Papst sagt: dieser Krieg ist eine ehrlose Menschenschlächtereie, [...] da spräche ein Heiliger und hätte sein Amt nur von Gott.»³¹

Es ist aufschlussreich, die Rollenverschiebung der Märtyrerfigur in Petersons kleiner Erzählung zu verfolgen: Am Anfang steht der konkrete, historisch identifizierbare «Soldat» vor dem irdischen Gericht. Dann sieht dieser sich im «Himmel» zunächst vor den richtenden (Schein)-Christus gestellt; der Leser wird also anfänglich auf eine Gerichtsszenerie analog Mt 25, 31–46 eingestimmt. Der Soldat rückt aber in dem Maße, als die Szene sich in die Versuchungssituation von Mt 4 wandelt, in die Position Jesu gegenüber dem Satan ein. Er wird so zu einem Alter Ego Jesu Christi und übernimmt am Ende auch dessen Worte: «Satan, hebe dich hinweg von mir!» Dabei ist signifikant, dass Peterson hier nicht mehr die individualisierende Bezeichnung «Soldat» weiterführt, sondern formuliert: «Da aber schrie *der Mensch* mit seinem ganzen Leibe [...]». Viele Jahre später hat Peterson den Sinn dieser Ausdrucksweise im erwähnten Märtyrertraktat «Zeuge der Wahrheit» in folgende Worte gefasst: «Wir werden in dem Maße Mensch, als wir uns in unserer Existenz dem Menschensohne nähern. Die höchste Form der Annäherung an den Menschensohn in der Nachfolge ist aber die des Märtyrers. Er realisiert das, was Kierkegaard «die Gleichzeitigkeit mit Christus» genannt hat. Von dem Märtyrer (Heiligen) kann man also sagen, dass er am meisten «Mensch» ist.»³²

ANMERKUNGEN

¹ Ludwig FICKER, *Vorwort zum Wiederbeginn*, in: Der Brenner VI, Heft 1 (1919), 1. – Die Ausgaben des «Brenner» (1910–1954) sind online im Brenner Archiv zugänglich unter: <http://corpus1.aac.ac.at/brenner/>.

² Die Erzählung ist abgedruckt ebd. 62–64. – An dieser Stelle die Lebensdaten Erik Petersons: Geboren 1890 und gestorben 1960 jeweils in Hamburg. 1920–1924 Privatdozent für Kirchengeschichte und Christliche Archäologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Göttingen, 1924–1929 Professor für Kirchengeschichte und Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Bonn, 1930 Konversion zur katholischen Kirche, ab 1937 Dozent bzw. ab 1947 Extraordinarius am Päpstlichen Institut für Christliche Archäologie in Rom; ab 1933 verheiratet mit Matilde Bertini und dann Vater von fünf Kindern. Näheres mit Bibliographie der Werke Petersons und der neueren Sekundärliteratur im Internet unter www.bistum-mainz.de/erik-peterson. Seit 1994 erscheinen veröffentlichte Schriften und Unveröffentlichtes aus dem Nachlass in Turin in der Reihe des Echter Verlags Würzburg: Erik Peterson «Ausgewählte Schriften» (= AS).

³ Kurt MEIER, *Evangelische Kirche und Erster Weltkrieg*, in: Wolfgang MICHALKA (Hg.), *Der Erste Weltkrieg. Wirkung, Wahrnehmung, Analyse*, München 1994, 691–724, 707.

⁴ Kurt FLASCH, *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg. Ein Versuch*, Berlin 2000, 96. Flasch weist auch auf die Außenseiterrolle sowohl der «Fackel» (Karl Kraus) als auch des «Brenner» bzw. insbesondere Theodor Haeckers hin, die sich der sprachkritischen Zersetzung der Kriegsrhetorik widmeten (264).

⁵ Wolfgang KRUSE, *Der Erste Weltkrieg* (Geschichte kompakt), Darmstadt 2009, 77, hier auch ein Auszug aus dem berühmten Aufruf «An die Kulturwelt!», der 1914 von 93 führenden Intellektuellen Deutschlands unterschrieben wurde, darunter etliche evangelische Theologen wie z.B. Adolf von Harnack; katholischerseits unterzeichneten Albert Erhard und Sebastian Merkle, vgl. dazu MEIER, *Evangelische Kirche* (s. Anm. 3), 693; siehe außerdem im selben Band den Beitrag von Heinz HÜRTEN, *Die katholische Kirche im Ersten Weltkrieg*, 725–735.

⁶ Grodno, eine früher vorwiegend von Polen und Juden bewohnte Stadt im polnisch-litauisch-russischen Grenzland, war 1915–1919 von deutschen Truppen besetzt. Nach dem Zweiten Weltkrieg wurde sie Weißrussland zugeschlagen (heute: Hrodno). – Bisher ist der Nachweis noch nicht gelungen, ob bzw. bis zu welchem Grade diese Vorkommnisse, deren Akten Peterson 1919 «kürzlich» gelesen haben will, fingiert sind oder nicht; deshalb ist es derzeit auch nicht möglich zu entscheiden, ob z.B. in die von Peterson zitierten Arztgutachten eigenes biografisches Material eingeflossen ist.

⁷ Vgl. z.B. auch das Kapitel «Der Rausch» bei Harald STEFFAHN, *Deutschland: Von Bismarck bis heute*, Stuttgart 1990, 68–74.

⁸ Vgl. auch Theodor HAECKER in seinem Nachwort «Ausblick in die Zeit» in diesem Brenner-Heft (wie Anm. 1; 72–79): «Die Ersten, die sich gegen die furchtbaren Verbrechen einer verworfenen Staatsgesinnung warfen, waren die Armen, die dem Reich Gottes immer näher stehen – an diesem klaren Satz soll nicht gerüttelt werden! – und ihre Vertreterin, die Sozialdemokratie, der die Welt gehörte, wenn sie nicht atheistisch wäre – aber auch so wird ihr das weder Gott vergessen noch die Menschheit, die nach diesem Krieg mit dem Psalmisten beten wird: Dissipa, dissipa gentes, quae bella volunt!» (77) – Zur Rolle der Sozialdemokratie siehe auch: Walter MÜHLHAUSEN, *Die Sozialdemokratie am Scheideweg – Burgfrieden, Parteikrise und Spaltung im Ersten Weltkrieg*, in: MICHALKA, *Der Erste Weltkrieg* (s. Anm. 3), 649–671.

⁹ Vgl. Tagebucheintrag 17. Mai 1918, in: Erik PETERSON, *Theologie und Theologen*, Bd. 2: *Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen* (AS 9/2), Würzburg 2009, 56. Die Partei der USPD (Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschlands) ging 1917 aus einer Gruppe von SPD-Abgeordneten im Reichstag hervor, die sich seit 1914 immer offener gegen die Unterstützung des Ersten Weltkriegs durch die SPD bzw. die Bewilligung von Kriegskrediten ausgesprochen hatte, und forderte eine Rückkehr zu den traditionellen, von Antimilitarismus, Antiimperialismus und Völkerverständigung geprägten sozialdemokratischen Werten (vgl. auch KRUSE, *Der Erste Weltkrieg* [s. Anm. 5], 49). Die USPD spielte bei der Novemberrevolution 1918 und im Berliner Januaraufstand 1919 eine große Rolle.

¹⁰ Vgl. das Fragment eines Redemanuskripts, das wahrscheinlich in jenen ersten Wochen nach der Mobilmachung entstanden ist, in: Erik PETERSON, *Theologie und Theologen* (s. Anm. 9), 23–25.

¹¹ «Die Gesamtzahl erreichte [...] mit 744 preußischen Militärgeistlichen und 39 Marinepfarrern den Höchststand.» MEIER, *Evangelische Kirche* (s. Anm. 3), 715. Viele evangelische Pfarrer hatten sich freiwillig zum Heeresdienst gemeldet und wollten ihre Predigtkunst ausdrücklich zur Unterstützung der kämpfenden Truppen einsetzen; etliche forderten sogar für sich das «Vorrecht» zum Dienst an der Waffe ein (ebd., 715f).

¹² Vgl. Näheres dazu Barbara NICHTWEISS, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg u.a. 1994, 82; mit neueren Quellen auch DIES., *Einleitung* zu AS 9/2 (s. Anm. 9), XXXIII.

¹³ Karl HEIM, *Krieg und Gewissen*, in: DERS., *Glaube und Leben. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, 3. erw. Auflage, Berlin 1928, 260–291.

¹⁴ Vgl. z.B. ebd. 279 und 291.

¹⁵ Vgl. ebd. 291.

¹⁶ *Der Reiche und der Arme* (1950; wieder in: *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*, AS 2, Würzburg 1995, 41–43), *Als ich gestorben war* (1957, wieder ebd., 154–157).

¹⁷ So im Blick auf die Garnisonspfarrer-Parabel auch Frithard SCHOLZ, *Zeuge der Wahrheit – ein anderer Kierkegaard*, in: Alfred SCHINDLER, *Monotheismus als politisches Problem. Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie* (Studien zur evangelischen Ethik 14), Gütersloh 1978, 120–148,

125, Anm. 29. Dem Herausgeber gebührt auch der Dank, Petersons Garnisonspfarrer-Parabel zum ersten Mal erneut abgedruckt und damit besser zugänglich gemacht zu haben (227–229).

¹⁸ Vgl. wörtlich in «Entweder–Oder» II, das 1885 in deutscher Übersetzung erschienen war (hier 425f): «Ja, ich kenne Dich, und weiß es, wie gern Du eine dichterische Möglichkeit plötzlich zur Wirklichkeit werden läßt, und Dich dann des weitern darüber verbreitest.»

¹⁹ Im Brennerheft von 1919 ist auch eine Novelle Kierkegaards in der Übersetzung von Christoph Schrenpf zu finden, betitelt mit: «Eine Möglichkeit» (47–59).

²⁰ *The Desert Fathers. Sayings of the Early Christian Monks*, translated and with an introduction by Benedicta Ward, London – New York u.a. 2003, 165, Nr. 68: «The devil appeared to a monk disguised as an angel of light [...]».

²¹ Vgl. dazu: Peter GEMEINHARDT, *Antonius – der erste Mönch. Leben – Lehre – Legende*, München 2013, 45–53 und 92.

²² Tagebucheintrag 22. August 1918, AS 9/2 (wie Anm. 9), 80.

²³ Tagebucheintrag 27. Mai 1918, AS 9/2 (wie Anm. 9), 59.

²⁴ Brief an Theodor Haecker, 16. Juni 1918, AS 9/2 (wie Anm. 9), 67.

²⁵ Wieder abgedruckt mit dem Titel «Christenmut» in AS 9/2 (wie Anm. 9), 84–88, Zitat 86 (im Original hervorgehoben).

²⁶ Vgl. Karl BARTH, *Vorwort* zur 2. Auflage bzw. Fassung von «Der Römerbrief» (1922): «Wenn ich ein ›System‹ habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den ›unendlichen qualitativen Unterschied‹ von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. ›Gott ist im Himmel und du auf Erden‹ [vgl. Pred. 5, 1].» In: *Karl Barth Gesamtausgabe*, Bd. 47, Zürich 2010, 16f.

²⁷ Erik PETERSON, *Monotheismus als politisches Problem* (1935), wieder in: *Theologische Traktate* (Würzburg 1994, AS 1), 32–81, Zitat 59.

²⁸ FLASCH, Die geistige Mobilmachung (s. Anm. 4), 274 und 276.

²⁹ HAECKER, Ausblick in die Zeit (s. Anm. 8 bzw. 1), 76. Es folgt sogleich ein weiterer Erweis von Haeckers prophetischen Qualitäten hinsichtlich der Entwicklung politischer Theologien: «Auch die Kirche lernt ja leicht um; es werden Tage kommen, da sie sich an die Verkündigung machen wird, daß das Christentum die einzige wahre Grundlage der Demokratie sei; wir werden diese Tage noch erleben.»

³⁰ Wieder in: *Theologische Traktate* (s. Anm. 27), 93–131, vgl. dazu auch den kommentierten Auszug in: *IKaZ* 41 (2012), 127–138.

³¹ Theodor HAECKER, *Ein Nachwort* (zu Sören Kierkegaards «Der Begriff des Auserwählten»), Hellaerau 1918, 74f.

³² *Zeuge der Wahrheit*, in: *Theologische Traktate* (s. Anm. 27), 138.

MARIE CABAUD MEANEY · ROM

GNADENLOS

Simone Weils Kriegsverständnis im Lichte der «Ilias»

Bis zu Hitlers Einmarsch in die Tschechoslowakei im Jahre 1939 war die französische Philosophin, Simone Weil (1909–43), eine radikale Pazifistin. Diesen Wandel konnte man nicht nur der heilsamen Erkenntnis zuschreiben, dass Hitler vor nichts zurückschrecken würde, um die halbe Welt zu erobern, sondern auch ihrem mystischen Erlebnis aus dem Jahre 1938. Simone Weils rationalistisch geprägte Idee, dass Intellektuelle ideologische Begriffe entschärfen und damit Konflikte lösen könnten, wurde von der Einsicht verdrängt, dass die universal regierende und irrationale *force* (ein komplexer Begriff, ähnlich der Macht, der näher erklärt werden wird) mit menschlichen Mitteln nicht zu bändigen sei. Im Zweiten Weltkrieg sah sie einen religiösen Krieg (denn in ihren Augen sind Ideologien eine Form von Idolatrie), der einer spirituellen Antwort bedurfte. Simone Weils berühmter Artikel «*L'Iliade ou le poème de la force*», der vor Ausbruch des Krieges hätte erscheinen sollen, zeigt, dass sich ihr rein intellektueller Ansatz zu Gunsten einer übernatürlichen Auslegung verändert hat. Der Versuch einer rationalistischen Antwort auf den Krieg ist ungenügend. Nur die persönliche Bekehrung und die Bereitschaft, das eigene Leben aus Liebe zu opfern, führen zu einer zufriedenstellenden Lösung.

Weils origineller Aufsatz über die *Ilias* sollte ihre Leser auf den Krieg vorbereiten. Homers Epos sei ein Spiegel für ihre Zeit, erklärt Weil, «doch eine Art von Fatalität bewirkt, dass wir lesen ohne zu verstehen» (OC II, 3, 50). Wie sie in ihren Notizbüchern schreibt, offenbaren sich im Krieg übernatürliche Wahrheiten über das Böse, die zu deuten man lernen muss (CS 126). In ihrem Artikel versucht sie die in der *Ilias* verborgenen universellen Wahrheiten für uns zu dechiffrieren. Insofern leistet Weil nicht nur einen wichtigen Beitrag zu einem tieferen Verständnis der *Ilias*, sondern auch zu einer philosophischen Erklärung des Krieges.¹

MARIE CABAUD MEANEY, geb. 1970, Studium der Philosophie und Komparatistik, Promotion an der Universität Oxford. Zuletzt Arthur Ennis Fellow an der Universität von Villanova/Philadelphia. Zur Zeit arbeitet sie freiberuflich in Rom.

Wir werden diesen Artikel in seinem zeitlichen wie überzeitlichen Kontext untersuchen und ihn in die Entwicklung von Weils Kriegsverständnis einbinden. Ihre vorausgehenden und nachfolgenden Schriften zu diesem Thema können in diesem Rahmen nur kurz angesprochen werden.

Weils rationalistischer Ansatz

Wie viele Intellektuelle zwischen den beiden Weltkriegen sah Simone Weil im Pazifismus die Antwort auf den Horror und die Absurdität des Ersten Weltkrieges. Imperialistischer Ehrgeiz und strategische Inkompetenz führten zu einem langen Krieg, der Millionen Menschenleben kostete. Weil beteiligte sich bereits als Studentin an Unterschriftensammlungen und Demonstrationen. Im Jahre 1933 kristallisierte sich ihre Haltung zu Gunsten eines radikalen Pazifismus heraus. In ihrem Artikel «Réflexions sur la guerre» verurteilt sie jeglichen Krieg, da er zu Despotismus führe; nur eine soziale, gewaltlose Revolution sei erlaubt (OC II, 1, 288–299).² Später beaute sie ihre Einstellung zutiefst, und führte sie auf ihre schlechte Gesundheit zurück, welche ihr nicht erlaubt hatte, die politische Situation besser zu verfolgen (CS 317).

Im April 1937 erschien ihr wichtiger Artikel «Ne recommençons pas la guerre de Troie» in zwei Teilen in den *Nouveaux Cahiers* (OC II, 3, 49–66). Der Titel ist eine Anspielung auf Jean Giraudoux' Theaterstück, «La Guerre de Troie n'aura pas lieu» (1935), in dem sich die anfängliche Hoffnung auf Frieden am Ende als substanzlos erweist. Weils Warnung an ihre Zeitgenossen, diesen Krieg zu vermeiden, gibt sich wenig optimistisch. Die gefährlichsten Konflikte hätten eines gemeinsam, schreibt Weil: keinen klaren Zweck zu verfolgen. Dies sei ein Schlüssel zum Verständnis unserer Zeit, wie auch der Geschichte schlechthin (vgl. ebd., 49). In einem zwecklosen Krieg seien die gebrachten Opfer und die Gefallenen ein Grund dafür, ihn weiterzuführen; sonst müsste man zugeben, diese seien umsonst geschehen bzw. gestorben. «Dieses Paradox ist so gewaltig, dass es sich einer Analyse entzieht», obwohl die meisten gebildeten Menschen «das perfektteste Beispiel» dafür, nämlich die *Ilias*, kennen würden. Für zehn Jahre kämpften die Trojaner und Griechen um eine Frau, die ihnen – Paris ausgenommen – völlig egal gewesen war. Die Disproportion zwischen dem Ausmaß des Krieges und seinem Zweck führe manche zu dem Schluss, dass Helena nur ein Symbol für etwas anderes sei; aber was dieses «etwas» sei, könne niemand sagen, denn es existiere nicht. Während Helena zumindest eine Frau aus Fleisch und Blut war, seien wir heute bereit für etwas völlig Irreales zu kämpfen, nämlich für Worte wie «Nation», «Kapitalismus», «Kommunismus», «Faschismus», oder «Demokratie».

Wenn wir aber «eines dieser Worte, welches ganz aufgebläht ist von Blut und Tränen» zusammen zu drücken beginnen, so «finden wir darin keinen Inhalt» (ebd., 50f).

Warum sind Menschen bereit für sie zu sterben? Diese Begriffe treten in Paaren auf. So ist man zum Beispiel bereit, alles für den Kommunismus zu tun, wenn er nur den Faschismus zerstört und umgekehrt. Diese Worte seien leer, erklärt Weil, weil man nicht versucht, sie genau zu definieren und zu erklären, was sie eigentlich bedeuten. Würde man dies tun, dann könnten sie nicht mehr als «Fahne[n]» dienen oder ihren Platz «im Rasseln der feindlichen Worte» einnehmen. Letztendlich sieht Weil den Krieg als ein Problem an, das man, wenn überhaupt, mit intellektuellen Mitteln lösen kann. Daher hat der Intellektuelle eine wichtige Rolle in dieser dekadenten Epoche zu spielen, in der diese Worte zu einer Form modernen Aberglaubens werden und als «Mythen und Monster» «unsere politische Welt» neu bevölkern (ebd., 51f).

Weils Schlussfolgerung scheint, auch aus ihrer Sicht, übermäßig optimistisch zu sein. Die einzige Möglichkeit einer Lösung glaubt Weil auf ihre typisch paradoxe Weise in einem Wunder zu sehen. Es habe in der Geschichte friedliche Zeiten gegeben, also sei Friede nicht ein Ding der Unmöglichkeit. Mehr noch, «das menschliche Leben besteht aus Wundern» (ebd., 65). Auch die Stabilität einer gotischen Kathedrale kommt einem Wunder gleich.

Doch Weils Antwort ist nicht zufriedenstellend. Wer soll diesen wunderbaren Frieden bewirken und wie? Das lässt sie offen. Wenn die menschliche Natur ausreicht einen Krieg zu erklären, wie Weil schreibt, was kann dann den Krieg verhindern (vgl. ebd., 51)? Der Intellekt allein vermag das nicht. Müsste nicht noch etwas von außen dazukommen, um Einfluss zu nehmen, etwas, was das rein Menschliche übersteigt – wie zum Beispiel die übernatürliche Gnade? Weils Hoffnungen von 1937 sind wie Seifenblasen, fragil und unrealistisch. Später, in ihrem Artikel von 1940 über Homers Epos, hat sich ihr Ansatz schon drastisch verändert.

Zu erklären ist diese Veränderung wohl durch das mystische Erlebnis vom November 1938. Für sie als Agnostikerin völlig überraschend, «kam Christus selbst hinunter und nahm» sie, während sie das Gedicht *Love III* von George Herbert rezitierte. Dass Gott zu einem kommen könne, wusste sie nicht; sie hatte nie die Mystiker gelesen (AD 36, 44f). Ganz unvorbereitet war sie allerdings nicht, denn sie hatte immer die Wahrheit gesucht, die Nächstenliebe heroisch praktiziert, die Armut und Keuschheit geliebt. Außerdem hatte sie bereits einige religiöse Erfahrungen gemacht, auf die wir hier nicht weiter eingehen können (ebd., 38–40, 41–43). Nach dem Erlebnis vom November 1938 gab es für sie keinen Zweifel an der Existenz Gottes und dem Übernatürlichen mehr, welche nun Teil ihres Weltbildes

und philosophischen Schreibens wurden. Ihr Artikel über die *Ilias* zeigt dies, wie wir sehen werden, zum Teil (vgl. ebd., 227–253).

Ein Gedicht über die Macht

Weils Interpretation der *Ilias* ist höchst originell, denn sie sieht den wahren Protagonisten des Epos in der *force*, also nicht in Achilles, seinem Zorn, in Hektor, oder dem Konflikt der beiden Helden. *Force* dominiert die Trojaner und die Achäer, unabhängig davon ob sie gerade die Oberhand haben oder nicht; Opfer und Sieger werden beide zum Spielball von *force*, denn die Rollen können jederzeit wechseln, gerade weil die zeitweiligen Sieger sich meist fälschlicherweise in Sicherheit wiegen.

Force ist mehr als nur Gewalt; gnadenlos verwandelt sie Unterdrückte und Unterdrücker in «Dinge» (*choses*). Erstere verlieren den Sinn ihrer eigenen menschlichen Würde, während Letztere zu Naturgewalten werden, alles um sich herum zerstörend. Es gibt dafür unzählige Beispiele in Homers Epos: wenn Menschen versklavt oder getötet werden oder in großer Gefahr sind. Überdeutlich wird dies, wenn Achilles Hektors Leiche hinter seinem Wagen herzieht (*Ilias* 22, 401–4) oder wenn die Krieger unbestattet bleiben, «den Geiern sehr viel lieber als ihren Frauen» (*Ilias* 11, 161f).³ Diese Szenen, schreibt Weil, werden in all ihrer Bitterkeit beschrieben, ohne uns mit Gedanken an Ruhm, Patriotismus oder Unsterblichkeit zu trösten (OC II, 3, 228).⁴

Force wechselt Seiten, aber die augenblicklichen Sieger sehen dies nicht, denn *force* «macht betrunken» (ebd., 233f). Man fühlt sich unbesiegbar, was die Grausamkeit mancher Handlungen erklärt. So schneidet Achilles zwölf jungen Männern auf dem Scheiterhaufen von Patroklos die Kehle durch «wie wenn wir Blumen für ein Grab schneiden würden» (ebd., 236). Aber *force* folgt dem biblischen Prinzip, dass diejenigen, welche durch das Schwert leben, auch durch das Schwert umkommen werden; oder wie Hektor dem Polydamas sagt, «Ares ist gerecht und tötet diejenigen, welche töten» (ebd., 235; *Ilias* 18, 309). Die Starken überschätzen ihre Stärke und gehen deswegen selbst zu Grunde. Keiner entkommt diesem gnadenlosen, mathematischen Gesetz der Nemesis. Patroklos prescht, entgegen Achilles' Befehl, bis zur Stadtmauer vor und wird von Hektor getötet. Hektor hätte danach den Rückzug in die Stadt befehlen sollen, wie Polydamas ihm rät, aber er hat alles Maß verloren und wird am folgenden Tag von Achilles erschlagen.

Die Größe der *Ilias* besteht darin, keinen Unterschied zwischen den Griechen und Trojanern zu machen. Jeder ist der *force* untertan und wird irgendwann gedemütigt. Die Trojaner werden als den Griechen gleichwertig dargestellt und die Tragik ihrer zukünftigen Niederlage mit viel

Mitleid beschrieben (beispielsweise was Hektors Tod für seine Frau bedeutet).

Wie kam Homer zu einer so klaren Einsicht in das Wesen von *force*, wenn es nur allzu menschlich ist, ihrer Verführung zu erliegen und furchtbar schwierig, sie zu durchschauen? Simone Weil führt dies zum einen auf die Reue der Griechen über die Zerstörung Trojas zurück, wie sie in ihrem Aufsatz «Dieu dans Platon» schreibt: «Die griechische Geschichte hat mit einem grausamen Verbrechen begonnen: der Zerstörung Trojas. Weit davon entfernt sich dieses Verbrechens zu rühmen, wie das normalerweise Nationen tun, sind sie von dieser Erinnerung wie von einem Schuldgefühl heimgesucht worden. Sie haben daraus ihr Empfinden für das menschliche Elend geschöpft» (SG 77). In ähnlicher Weise schreibt George Steiner in seinem Buch *Antigones* vom «heimgesuchten Humanismus» der Griechen, welcher aus der «niemals abkühlenden Asche Trojas» steigt.⁵

Die Reue einer ganzen Kultur war das Milieu, in dem Homer sein Epos geschrieben hat. Dies allein erklärt allerdings noch nicht seine Perspektive, die Weil als übernatürlich bezeichnet. Nicht nur seine paritätische Art, beide Seiten zu beschreiben, sondern vor allem die Weise, wie er Leid ganz wahrheitsgemäß darstellt, führt sie zu diesem Schluss. Die übliche menschliche Reaktion auf unerträgliches Leid ist entweder die Augen davor zu verschließen, es zu glorifizieren, sentimental zu verarbeiten, oder aber zynisch zu werden. Fähig solches Elend wahrheitsgemäß darzustellen, d.h. es zu ertragen, ist nur der, der Gott liebt (OC VI, 4, 231). «Menschliches Elend kann in seiner Wahrheit nur im Licht der Gnade betrachtet werden», schreibt Weil in ihren Notizbüchern (OC VI, 3, 90). Ein Maler malt nicht den Standort, von dem aus er sein Bild zeichnet, aber man weiß, wo er steht, indem man sein Bild betrachtet. Somit könne man sehen, wo Homer «gestanden» habe, als er sein Epos schrieb. «Daher ist die *Ilias* einzigartig, durch diese Bitterkeit, welche aus der Zärtlichkeit strömt, und sich auf alle Menschen gleich ausdehnt, wie die Klarheit der Sonne» (OC II, 3, 248). Fähig zu sein, den bitteren Kelch der menschlichen Existenz auszutrinken ohne zynisch zu werden, bedeutet erkannt zu haben, dass alle Menschen der *force* unterstehen, und ist ohne Gnade nicht möglich; sie ist die Bedingung für echte Nächstenliebe (ebd., 251; OC VI, 3, 90).

Weil sieht deswegen eine Kontinuität zwischen der *Ilias* und dem Evangelium. Es gibt zwar keine Erlöserfigur, kein *être pur* in dem Epos, welche Böses erfährt und dieses, anstatt Gleiches mit Gleichem zu vergelten, in eigenes Leid verwandelt. Aber man ahnt, dass nur dieses reine Wesen den Zyklus von *force* zum Stehen bringen kann (ebd., 382). Weil wird dies später in ihrem eigenen Leben umzusetzen versuchen. Um dem Krieg auf einer spirituellen Ebene Einhalt zu gebieten, schlägt sie in ihrem «Projet d'une formation d'infirmières» vor, Krankenschwestern (darunter sie selbst) an die

Front zu schicken, welche ihr Leben aufs Spiel setzen, um den Soldaten medizinische Hilfe zu leisten (OC IV, 1, 401–11); darin sah sie eine spirituelle Antwort auf den Fanatismus der deutschen Soldaten (ebd., 406f). Allerdings wurde dieser Vorschlag Weils von der *France libre* in London nicht angenommen.

Für Weil gab es nie eine Trennung zwischen Theorie und Praxis. Was sie für wahr erachtete, versuchte sie stets in die Tat umzusetzen. So ist auch ihr Artikel über die *Ilias* keine Flucht aus dem grauen Alltag der Vorkriegszeit, sondern eine Aufforderung an ihre Zeitgenossen, die lebenswichtigen Wahrheiten dieses Epos zu verstehen. Er soll sie auf den Krieg vorbereiten und die Existenz von *force* aufdecken, der im Kampf absolut freier Lauf gelassen wird. Sie sollen die universelle Ausbreitung von *force* verstehen, ohne sich von ihr verführen zu lassen. Um ihre Situation richtig anzugehen, müssten Weils Zeitgenossen die gleiche objektive Haltung gegenüber ihren Gegnern einnehmen wie Homer. Dann wären sie echter *caritas* fähig. Der Geist in Homers Epos ist damit in Weils Augen ein christlicher und ein Vorläufer des Evangeliums.

Man könnte allerdings einwenden, dass manche Aspekte der *Ilias* kaum als christlich zu bezeichnen sind. Die Helden streben vor allem nach Ehre und sind alles andere als demütig, auch wenn sie gedemütigt werden. Außerdem lässt sich Weils Ansicht, die *Ilias* biete eine negative Sichtweise von *force*, bezweifeln. Der als Reaktion auf Weils *Ilias*-Interpretation von Rachel Bepaloff im Jahre 1943 geschriebene Artikel, «De l'*Iliade*», hat einen ganz anderen Ansatz, denn Bepaloff ist der Meinung, das Epos zelebriere *force*; diese zu verurteilen käme der Absicht gleich, das Leben selbst in seiner Vitalität zu verneinen.⁶ Auch Steiner glaubt, Homer verkünde, «dass es im Menschen etwas gibt, was den Krieg liebt, was weniger Angst hat vor dem Grauen des Kampfes als vor der langen Langeweile am Kamin».⁷

Allerdings behauptet Weil nicht, dass in dem Epos christliche Helden dargestellt würden, sondern nur, dass Homer eine übernatürliche (und damit christliche) Perspektive in seiner paritätischen Beschreibung der Gegner, ihres Leides und der Herrschaft von *force* einnähme. Die gnadenlose Welt des Kampfes wird aus der Perspektive der Gnade beleuchtet. Die Helden mögen nach Ehre als höchstes Gut streben, aber dies bedeutet nicht, dass das Epos als solches ihr den höchsten Wert zuschreibt. In ihrem Artikel «La Force des mots: écho philosophique à l'étrange mort de Patrocle» suggeriert Maria Villela-Petit, dass das Epos als Ganzes ein *threnos*, d.h. ein Klagelied auf Troja und seine toten Helden sei. Die *Ilias* würde damit die Schattenseiten des Krieges und einer Gesellschaft, die auf Ehre gebaut ist, abbilden und eine gesellschaftliche Umwertung bewirken; sie wäre damit die echte Erzieherin Griechenlands aus der, so ließe sich ergänzen, ein Sokrates und Platon erstehen konnten (mögen Letztere Homer auch kritisiert haben).⁸

Die positive Wertung von Kampf, wie Steiner sie sieht, wäre wohl eher in den frühen Jahren des trojanischen Krieges zu situieren; jetzt sind die Krieger kampfes müde, kehren meist gerne nach Hause zurück und scheinen ein langes dem kurzen und glorreichen Leben vorzuziehen (siehe Achilles). Auch wäre es falsch wie Besseloff *force* als Lebenskraft zu verstehen, zumindest im Weilschen Denken. Weil verurteilt *force* in ihrer Nietzscheanischen Glorifizierung und nicht das Leben an sich, welches auch Liebe und Freundschaft beinhaltet (siehe Hektor und Andromache).

Weils Artikel über die *Ilias* sollte zwar ihre Zeitgenossen auf den Krieg vorbereiten, aber wie dieser zu beenden sei, sagt sie nicht (wenn sie auch zeigt, dass *force* irgendwann an ihre Grenzen kommt). Lösungsansätze hierfür finden sich vor allem in den Aufsätzen, die sie für die *France libre* in England schrieb. Denn Weil war bei der deutschen Besetzung von Paris mit ihren Eltern zuerst nach Marseilles, dann nach New York geflohen, um Ende 1942 nach England zu kommen.

Ideologien als Götzendienst

In ihrem Essay mit dem provokanten Titel, «Cette guerre est une guerre de religions», sieht sie in den Ideologien ihrer Zeit eine Form von Idolatrie.⁹ Eine Nation, Rasse oder eine Idee wird zu etwas Absolutem, einem Götzen gemacht; ihm steht die Moral zu Diensten, welche eine Klasse von Menschen ausnimmt, die man ohne Gewissensbisse umbringen kann.¹⁰ Bei einem ideologie-trächtigen Krieg handelt es sich also um ein spirituelles Problem, das einer religiösen Antwort bedarf. Wer Gott wirklich liebt, wird keinem Idol folgen und der Versuchung einer totalitären Ideologie widerstehen. So kann eine Religion, die den Menschen in Kontakt mit dem Übernatürlichen bringt, eine Gesellschaft verwandeln, wie Hefe den Teig langsam und unauffällig durchdringt (EL 103).

«Wenn ein Glaube auf diesem elenden Kontinent erwachen würde», schreibt Weil, «wäre der Sieg schnell, sicher und solide» (ebd., 107). Glaube würde die Menschen zum Beispiel dahin motivieren, die Kommunikationslinien des Feindes auf besetztem Gebiet kontinuierlich zu stören. Hitler hat «uns gelehrt», dass «eine wirkliche realistische Politik vor allem das Denken [der Menschen] berücksichtigen muss» (ebd., 108). Ein wirklicher Glaube, der aus spiritueller Armut erwächst, ist deswegen in Weils Augen die stärkste Waffe und ist der eigentliche übernatürliche Gegner in diesem Krieg. Er bringt Goliath trotz seiner Kraft zu Fall. Gott, wie das Altertum schon wusste, setzt Grenzen, und *force*, da sie «nicht göttlich ist, hat ihre Grenzen» (ebd., 106).

Gott ist damit die einzig realistische Antwort auf den ideologischen Wahnsinn des Dritten Reiches. Weil kommt zu diesem Schluss nicht in

einem Anflug von Naivität oder aus religiösem Fanatismus, sondern weil sie die anthropologischen und religiösen Wurzeln von Ideologien philosophisch durchleuchtet hat (was hier nur kurz zusammengefasst wird). Nicht von ungefähr wollen totalitäre Regime jedes wirklich geistige Leben unterdrücken, sei es in der Religion, Forschung oder Kunst, da sie richtigerweise als subversiv verstanden werden (ob dies nun in der Absicht der Glaubenden, Intellektuellen oder Künstler liegt, oder nicht).

Deswegen ist es in diesem letztendlich spirituellen Krieg wichtig, nicht selbstgerecht zu sein, sondern immer aus Liebe zu handeln. Weil hinterfragt deshalb ihre eigene Motivation und die ihrer Kollegen bei der *France libre* in ihrem Aufsatz «Luttons-nous pour la justice?» (EL 45–57). Rein menschliche Gerechtigkeit genügt nicht, nicht einmal auf der richtigen Seite zu stehen, noch den Feind besiegen zu wollen; man muss aus einer *folie d'amour* handeln, einem «Liebeswahnsinn», d.h. den anderen lieben und dessen inneres Forum respektieren, welches nie zur Zustimmung gezwungen werden darf.

Kommt hier Weils früherer Pazifismus wieder zum Vorschein? Nein, aber sie sieht wie wichtig die Motivation derer ist, die auf der Seite der Alliierten kämpfen. Es ist verführerisch sich damit zufrieden zu geben, auf Seiten der Gerechtigkeit zu kämpfen; man muss echte Gerechtigkeit auch wollen, welche immer aus der Nächstenliebe erwächst (EL 56). «Manchmal muss die weltliche Vernunft erkennen, dass die *folie d'amour* die allein vernünftige ist. Diese Momente können nur diejenigen sein, wo, wie heute, die Menschheit aus Mangel an Liebe verrückt geworden ist» (ebd., 57). Wieder versucht Weil an die Vernunft zu appellieren und nicht rein religiös zu argumentieren. Ironisch bemerkt sie, dass wir die Risiken, welche die *folie d'amour* uns eingehen lässt, nicht zu befürchten hätten, denn «wir sind vernünftige Menschen, [...] welche sich um die wichtigen Geschäfte der Welt kümmern» und sie schließt mit der zeitlosen Frage, ob «wir wirklich, so wie wir sind, in dem Lager der Gerechtigkeit» stünden (ebd.).

Weil selbst war von so einer *folie d'amour* bewegt. Der Gedanke, die Menschen in Frankreich litten Hunger, während sie in England satt wurde, war für sie unerträglich. Sie wollte mitleiden und fühlte in sich die Berufung einer Opferseele. Ihr Bemühen, auf eine gefährliche Mission in besetztem Gebiet geschickt zu werden, und ihr Projekt, Krankenschwestern an die Front zu entsenden, wurden beide von der *France libre* abgelehnt. Dies ließ sie fast verzweifeln. Unter dem großen Arbeitspensum, das sie sich auferlegte, ihrer Tuberkulose und der Tatsache, dass sie nicht mehr als die Menschen in Frankreich essen wollte, brach sie zusammen und starb mit nur 34 Jahren am 24. August 1943. Ihr Zeugnis für die Wahrheit, für die Existenz Gottes und das Wirken der Gnade lebt bis heute weiter.

ANMERKUNGEN

¹ Ich greife in diesem Artikel zum Teil zurück auf Kapitel 5 meines Buchs: *Simone Weil's Apologetic Use of Literature: Her Christological Interpretations of Ancient Greek Texts*, Oxford 2007.

² In ihrem Brief-Fragment an René Belin von 1937 verbietet sie sogar jegliche Verteidigung mit Kriegsmitteln gegen Hitler (zitiert in OC II, 3, 15).

³ Als Jean Paulhan, der Herausgeber der *Nouvelle Revue Française*, die Zitate kürzen wollte, beschloss Weil lieber zu warten, bis ihr Artikel in zwei Teilen ungekürzt erscheinen konnte. Dazwischen fiel die deutsche Besatzung, und der Artikel wurde von den *Cahiers du Sud* in Marseille in zwei Teilen im Dezember 1940/Januar 1941 unter dem Pseudonym «Émile Novis» publiziert.

⁴ Trotzdem gibt es in dem Epos auch «lichtreiche Momente», «wo die Menschen eine Seele haben» (OC II, 3, 246), in der Liebe Hektors zu seiner Frau Andromache zum Beispiel; oder wenn Glaukus und Diomedes, obwohl jetzt Feinde, der früheren Gastfreundschaft zwischen ihren Familien gedenken; oder Achilles auf seine Rache verzichtet und Priamus die Leiche seines Sohnes übergibt, und sich beide Männer – trotz des einander zugefügten Leides – sogar bewundern. Aber diese Momente können nicht die Macht von *force* brechen und der Krieg wütet weiter.

⁵ George STEINER, *Antigones: The Antigone Myth in Western Literature, Art and Thought*, Oxford 1984, 263.

⁶ Rachel BESPALOFF, *De L'Iliade*, New York 1943, 19. 23.

⁷ George STEINER – Robert FAGLES (Hg.), *Homer: A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs 1962, 9.

⁸ In: Diogène 181 (1998), 89–99.

⁹ EL 98–108. Zum Thema der Ideologie und des Bösen in Weils Schriften, siehe mein Artikel *Die Banalität des Bösen aus der Perspektive Simone Weils mit einem Blick auf Hannah Arendt*, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 11 (2012), 143–183.

¹⁰ Dies beobachtete sie schon während ihrer kurzen Teilnahme am spanischen Bürgerkrieg im Sommer 1936. Ideologien lassen das Barbarische im Menschen zum Vorschein kommen, der kein Mitgefühl mehr beim Morden Unschuldiger empfindet, ja darüber sogar noch lachen kann («Lettre à Bernanos», EHP 220–224).

ABKÜRZUNGEN der zitierten Werke Simone Weils:

AD	<i>Attente de Dieu</i> , Paris 1966
CS	<i>La Connaissance surnaturelle</i> , Paris 1950
EHP	<i>Écrits historiques et politiques</i> , Paris 1960
EL	<i>Écrits de Londres et dernières lettres</i> , Paris 1957
SG	<i>La source grecque</i> , Paris 1953
OC	André DEVAUX & Florence DE LUSSY (Hg.), <i>Œuvres complètes</i> , Paris 1988–2013
OC II, 1	<i>Écrits historiques et politiques: l'engagement syndical (1927 – juillet 1934)</i> , 1988
OC II, 3	<i>Écrits historiques et politiques: vers la guerre (1937–1940)</i> , 1989
OC IV, 1	<i>Écrits de Marseille (1940–1942)</i> , 2008
OC VI, 3	<i>Cahiers (février 1942 – juin 1942). La porte du transcendant</i> , 2002
OC VI, 4	<i>Cahiers (juillet 1942 – juillet 1943). La connaissance surnaturelle</i> , 2006

HORST-JÜRGEN GERICK · HEIDELBERG

DER BÖSE ZAUBER DES MILITÄRS

Tolstoj's «Krieg und Frieden»

Vorbemerkung

1942 schreibt Ernest Hemingway: «Über Krieg gibt es nichts Besseres als das, was Tolstoj geschrieben hat.» (There is no better writing on war than there is in Tolstoy).¹ Dieser Satz findet sich in Hemingways Einführung zu einer umfangreichen, von ihm herausgegebenen Anthologie von Prosatexten, die den Menschen im Krieg zum Thema haben: «Men at War. The Best War Stories of All Time.» Die präsentierten Texte von über tausend Seiten sind in insgesamt acht Abschnitten untergebracht, deren Überschriften jeweils dem Nachlasswerk des preußischen Generalmajors und Militärschriftstellers Carl von Clausewitz (1780–1831), «Vom Kriege» (erschienen 1832–1834), entnommen sind. So lautet etwa die Überschrift des ersten Abschnitts der Anthologie, der Texte von Julius Caesar, Charles Oman, Jean de Joinville, William Hickling Prescott, Eric Jens Petersen, Richard Hillary und Pedro Menandez de Aviles versammelt: «War is Part of the Intercourse of the Human Race» – bei von Clausewitz lautet der Satz: «Der Krieg ist ein Akt des menschlichen Verkehrs». Was die «Metaphysik des Krieges» (the metaphysics of war) betreffe, so sei von Clausewitz, meint Hemingway, der «wahrscheinlich klügste Kopf, den es jemals gegeben hat.»²

Zu Tolstoj vermerkt Hemingway: «Ich liebe «Krieg und Frieden» wegen der wundervollen, eindringlichen und wahren Beschreibungen des Krieges und der Menschen, aber dem Denken des großen Grafen habe ich niemals Glauben geschenkt.» Gemeint ist vor allem Tolstoj's Geschichtsphilosophie. Wörtlich heißt es: «Der Hass und die Verachtung, die er Napoleon entgegenbringt, sind die einzige Schwäche in diesem großartigen Buch über die Menschen im Krieg.»³ Noch am 20. Dezember 1925 hatte Hemingway in

HORST-JÜRGEN GERICK, geb. 1937, seit 1974 Professor für Russische Literatur und Allgemeine Literaturwissenschaft an der Universität Heidelberg. Von 1998 bis 2004 Präsident der Internationalen Dostojewskij-Gesellschaft.

einem Brief an Archibald MacLeish aus Schrunz in Österreich geschrieben: «Turgenjew ist für mich der größte Schriftsteller, den es jemals gegeben hat [...]. Krieg und Frieden ist das beste Buch, das ich kenne, aber überleg' mal, was es für eins gewesen wäre, wenn Turgenjew es geschrieben hätte.»⁴ Als Enthusiast blieb sich Hemingway offensichtlich immer selber treu.

Nun erntet Tolstojs Beschreibung der Rückzugsaktion Bagrations bei Schöngrabern im Jahre 1805 sein besonderes Lob. Hemingway schätzt diese Schilderung noch höher ein als die der Schlacht von Borodino. Hervorgehoben wird des weiteren die Darstellung der ersten Schlacht des jungen Petja Rostow, in der dieser den Tod findet. Tolstojs Darstellung vermittele hier «all das Glück, die Frische und den Edelmut» der ersten Begegnung eines jungen Mannes mit dem «Geschäft des Krieges.»⁵

Man sieht, Hemingway ist zweifellos kein Pazifist und deshalb meint er denn auch: «In der Zeit vor Hitler und der Geo-Politik hat Clemenceau einmal bemerkt, die Deutschen seien ein wunderbares Volk, nur gebe es von ihnen vierzig Millionen zu viel.» Damit nicht genug, fährt Hemingway fort: «Die Russen haben in den letzten zwei Jahren die Zahl der Deutschen maßgebend reduziert. Und wenn die Dinge so laufen wie geplant, dann wird die deutsche Bevölkerung in den nächsten zwei Jahren noch sehr viel mehr reduziert werden: durch uns. Die Reduktion der Bevölkerung eines Landes durch Krieg aber ist so etwas wie die Beschneidung der Äste eines Baumes. Die Wurzeln und die Saat müssen vernichtet werden, wenn es jemals einen dauerhaften Frieden in Europa geben soll.» Dies könne aber «wahrscheinlich nur durch Sterilisation erreicht werden. Hierzu ist eine Operation nötig, nur ein klein wenig schmerzhafter als eine Impfung und genau so leicht als obligatorisch einzuführen. Alle Mitglieder der Nazi-Partei sollten der Sterilisation unterzogen werden, damit ein Frieden zustande kommt, der mehr ist als eine Atempause zwischen zwei Kriegen. Ganz gleich, wie wir den Krieg gewinnen und welchen Frieden wir aufzwingen werden, wenn dies nicht geschieht, werden wir einen neuen Krieg haben, sobald die geschlagenen Nazis wieder einen Krieg organisieren können.»⁶

Es fällt auf, dass diese zwei Passagen, mit Clemenceaus Diktum in der Mitte, in den späteren Auflagen der Anthologie Hemingways gestrichen wurden,⁷ was der Logik der abgehandelten Sache nicht entspricht. Hemingway macht gerade auf den letzten Seiten seiner Einführung deutlich, Deutschland muß vernichtet werden:

Ich habe in meinem Leben immer wieder den Krieg erlebt und hasse ihn zutiefst. Es gibt aber Schlimmeres als Krieg: dass man sich geschlagen gibt. Je mehr man den Krieg hasst, desto mehr weiß man – aus welchen Gründen auch immer man sich gezwungen sah, Krieg zu führen; man muß ihn gewinnen. Man muß ihn gewinnen und das Volk beseitigen, das ihn angefangen hat, und dafür sorgen, dass diesmal so etwas nicht noch einmal passiert. Wir, die wir am letzten Krieg teilgenommen haben, damit es nie wieder Krieg gibt, lassen uns nicht noch

einmal an der Nase herumführen. Dieser Krieg wird geführt, bis dieses Ziel erreicht ist; wenn nötig hundert Jahre lang und völlig unabhängig davon, wen wir bekämpfen müssen, um dieses Ziel schließlich zu erreichen.⁸

Soweit Ernest Hemingway im Jahre 1942.

Auch in dieser patriotisch inspirierten Hass-Tirade nistet allerdings das Bewusstsein eines obsessiv todesbewussten Dichters, der es nicht versäumt, auch in diese Einführung zu Texten, die nichts anderes als den erzwungenen Tod beschwören, sein Lieblingszitat einzubringen: «Wir sind Gott einen Tod schuldig, und es mag gehn wie es will, wer dieses Jahr stirbt, ist für das nächste quitt» (We owe God a death, and let it go which way it will, he that dies this year is quit for the next. Shakespeare, The Second Part of Henry the Fourth, Act III, Scene II).⁹

Bevor nun der Kontext erläutert wird, in dem die Kampfhandlungen in Tolstoj's Roman «Krieg und Frieden» gestellt sind, seien einige Bemerkungen grundsätzlicher Art, den Krieg als literarisches Thema betreffend, vorausgeschickt.

Zu unterscheiden ist zwischen dem «Krieg als Aktion» und dem «Krieg als Zustand.» Der «Krieg als Aktion» setzt den «Krieg als Zustand» voraus, dem wiederum die «Feindschaft» und die «Entstehung der Feindschaft» vorausliegen.¹⁰ Wir haben es also mit vier Phasen zu tun, die zeitlich aufeinander folgen: Entstehung der Feindschaft, Zustand der Feindschaft, Krieg als Zustand (durch Kriegserklärung), Krieg als Aktion (Kampfhandlungen). Aus der Feindschaft muß nicht der Krieg als Zustand folgen, sie kann unerschwellig oder offen ohne politische Folgen vorhanden sein. Der Krieg als Aktion folgt meistens auf die Kriegserklärung. Oft auch geht der Krieg als Aktion der Kriegserklärung voraus und löst diese aus. Ein Waffenstillstand beseitigt noch nicht den Krieg als Zustand, dafür sorgt erst der Friedensvertrag. Der sogenannte «Kalte Krieg» setzt «Feindschaft» ohne Kriegserklärung voraus. Ein Friedensvertrag beendet zwar den Krieg als Zustand, muß aber nicht unbedingt die «Feindschaft» auflösen, sie kann durchaus weiter schwelen oder auch offen zutage treten. «Wehret den Anfängen» wird zur Losung einer Innenpolitik mit außenpolitischer Perspektive.

Aus diesen Überlegungen ergeben sich verschiedene Schlussfolgerungen für die literarische Darstellung des Krieges als Aktion: entweder wird er als Endpunkt von seiner Genese her, also von der Entstehung der Feindschaft an gestaltet oder aber als sofortiges und einziges Zentrum, von dem her der Krieg als Zustand, die Feindschaft und die Entstehung der Feindschaft nur in perspektivischer Verkürzung oder gar nicht geschildert werden. Beide Grundmöglichkeiten der Darstellung des «Kriegs als Aktion» lassen es zu, entweder aus der Sicht nur einer der kämpfenden Parteien oder aus der Sicht sowohl der einen als auch der anderen Partei veranschaulicht zu werden.

Wird der Krieg von der Entstehung der Feindschaft bis zur militärischen Aktion aus der Sicht einer Partei geschildert, so muß solche Beschränkung nicht unbedingt ein Sympathisieren mit der dargestellten Sicht bedeuten. Es kann auch eine dem Autor verhasste Sicht durch formal kommentarlose Darstellung dieser Sicht als eine abzulehnende präsentiert werden. In den meisten Fällen aber ist der Autor der Anwalt jener Sicht, die er darstellt.

Wird der Krieg von der Entstehung der Feindschaft bis zur militärischen Aktion aus der Sicht der einen wie der anderen Partei gestaltet, so heißt das nicht unbedingt, dass dadurch eine neutrale Darstellung zustande kommt. Ein Autor kann durchaus einfühlsam die Sicht beider Parteien veranschaulichen und doch letzten Endes nur der Anwalt der Sicht einer einzigen Partei sein. Natürlich lässt sich auch eine Darstellung denken, die beiden Parteien ablehnend gegenübersteht und deren verschiedene Sicht nur deshalb bis ins Detail gestaltet, um sie beide in pazifistischer Grundeinstellung dem Leser in gleicher Weise verhasst zu machen.

Schon jetzt lässt sich feststellen: «Krieg und Frieden» schildert Krieg von der Entstehung der Feindschaft bis zur militärischen Aktion sowohl aus der Sicht der Russen als auch aus der Sicht der Franzosen, wobei die Sympathie des Autors Tolstoj ganz auf Seiten der Russen ist. Allerdings werden deren militärische Aktionen nur als Selbstverteidigung gerechtfertigt auf der festen Grundlage des Pazifismus. «Ziel des Krieges ist der Mord,» heißt es im Text des Romans. Andrej Bolkonskij sagt es.¹¹

«Krieg und Frieden» erschien von 1864 bis 1869. Bereits 1855–1856 hatte Tolstoj drei Erzählungen über den als junger Offizier miterlebten Krim-Krieg unter dem Titel «Sewastopol» veröffentlicht, auf die Hemingway bereits in seinem Erlebnisbericht «Die grünen Hügel Afrikas» (The Green Hills of Africa, 1935) zu sprechen kommt, worin der Krieg als Aktion ohne die politischen Koordinaten und nur aus russischer Sicht protokolliert wird, und das hauptsächlich aus der eingeschränkten Perspektive der Soldaten im Einsatz. Erst in «Krieg und Frieden» wird der historische Hintergrund der Kampfhandlungen mitgeliefert. In seinen eigenen Romanen, den ersten Weltkrieg und den spanischen Bürgerkrieg betreffend, «In einem anderen Land» (A Farewell to Arms, 1929) und «Wem die Stunde schlägt» (For Whom the Bell Tolls, 1939) hält sich Hemingway an die Sicht der jeweils amerikanischen Hauptperson unter Verzicht auf eine kohärente Darstellung der politischen Makrostrukturen.

«Krieg und Frieden»

Tolstoj ist der Dichter der Institutionen. «Krieg und Frieden» liefert eine ganze Enzyklopädie der Institutionen. Institutionen aber sind, wie Arnold

Gehlen feststellt, «helfende Fiktionen»: «Sie stellen Verhaltensmuster bereit, die das Individuum davon entlasten, allzu viele Entscheidungen selber treffen zu müssen; damit aber kommt gleichzeitig die Gefahr auf, dass kollektive Wertgefühle und Willensentschlüsse das Individuum von sich selber entfernen.»¹² In den zwei Teilen des Epilogs lässt Tolstoj die anthropologische Prämisse seines Romans «Krieg und Frieden» explizit deutlich werden. Es heißt dort im ersten Teil:

Wie man weiß, besitzt der Mensch die Fähigkeit, sich ganz und gar in einen Gegenstand zu versenken, wie nichtig dieser auch scheinen mag; und wie man weiß, gibt es keinen auch noch so nichtigen Gegenstand, der nicht bis ins Unendliche anwüchse, sobald man nur alle Aufmerksamkeit auf ihn konzentriert.¹³

Das bedeutet: Sinnstiftung ist notwendige Folge der Lebensenergie, die sich jenseits von Moral und Unmoral realisiert. Tolstoj hebt hervor, dass «bei sehr kleinen Kindern und bei sehr alten Leuten» keine Fixierung der Lebensenergie auf ein festes Ziel vorliegt. Bei sehr kleinen Kindern noch nicht, bei sehr alten Leuten nicht mehr. Tolstoj's Grundannahme besteht nun darin, dass jeder Mensch ein Deputat an Begeisterung hat, das sich in der Welt verwirklichen muß und sich deshalb ein konkretes Ziel sucht. Unsere Gefühle und Bestrebungen realisieren sich in Aktionsräumen, die von den Institutionen bereitgestellt werden. Tolstoj's großer Roman zeigt also, dass Menschen in der vollen Kraft des Lebens ihre Energie ganz in einen einzigen Gegenstand versenken. Und das stets unter den Bedingungen einer Institution. In einem gesellschaftlichen Vakuum gibt es keine Selbstverwirklichung.

Es zeigt sich jetzt die programmatische Bedeutung des Titels: «Krieg und Frieden.» Den beiden Begriffen des Titels wird jeweils eine Institution zugeordnet. Dem Krieg das Militär, dem Frieden die Familie. Das Militär ist darauf aus, Menschen zu vernichten. Die Familie hingegen ist der Erhaltung der Art gewidmet. Deshalb Tolstoj's vehementes und provozierendes Plädoyer für die Familie in den Kinderszenen, mit denen der Roman endet. Es wäre völlig falsch, Tolstoj hier Ironie zu unterstellen. Tolstoj erweist sich mit einer arterhaltenden Ethik, die im Eheglück Pierres und Nataschas ihr Muster findet, als der Anti-Romantiker schlechthin und weiß genau, dass man für das Ideal des Familienglücks kaum einen ehrgeizigen jungen Mann gewinnen kann. Faszinierender ist es, als Held auf dem Schlachtfeld Ruhm zu ernten. Und deshalb endet der Epilog in seinem zweiten Teil mit einer erneuten Attacke gegen Napoleon, weil er, charismatisch, zum Heldentum in der Schlacht verführt, obwohl er nachweislich nur Verwundete und Tote hinterlässt. Wenn eine Armee gemeinsam träumen könnte, würde Napoleon entstehen. Er ist als das Phantom des siegreichen Feldherrn für Tolstoj der «Feind des Menschengeschlechts.»

Als Inkarnation des ästhetischen Zustands, der die Menschen hier und jetzt in die Begeisterung entführt, so dass sie aufhören, ein «Wächter» (im Sinne Platons) zu sein und damit den Bezug zur Wirklichkeit verlieren, ist Napoleon in «Krieg und Frieden» die maßgebende Hintergrundfigur, auf die alle anderen Charaktere mit ihren gelebten Situationen bejahend oder verneinend bezogen bleiben. Napoleon ist, mit einem Wort, der «Künstler»: als Arrangeur und völlig ruchloser Meister des Scheins, dessen Material die kämpfenden Truppen sind. Sein Kunstwerk ist die nach seinem Willen eingerichtete Wirklichkeit, in der auch der Kitsch zuhause ist.

Tolstoj's Meisterwerk warnt uns vor der Ästhetisierung des Wirklichen, die im Feldherrn, der zum Krieg inspiriert, ihre gefährlichste Ausprägung hat. Von Tolstoj's Darstellung Napoleons führt ein direkter Weg zu Saul Friedländers inzwischen klassischer Monographie «Kitsch und Tod. Der Widerschein des Nazismus» (1984). Jeder Verführer und Demagoge beschwört den «ästhetischen Zustand» im Sinne Nietzsches. In diesem Kontext steht auch Thomas Manns Essay «Bruder Hitler» von 1939.

Doch ich will mich nicht ablenken lassen. Krieg als Aktion in «Krieg und Frieden» steht zur Debatte. Krieg als Aktion wird von Tolstoj als «ästhetischer Zustand» gestaltet. Den Ausdruck benutzt Tolstoj allerdings nicht, Nietzsche hat ihn geprägt und meint damit etwas Positives: den Zustand höchster Lebenslust, über den der Tod keine Macht hat. Der Gegenbegriff zum «ästhetischen Zustand» ist der «unkünstlerische Zustand», als dessen Kennzeichen Nietzsche anführt: «Auszehrung, Verarmung, Entleerung – Wille zum Nichts (Christ, Buddhist, Nihilist), der verarmte Leib». Zum «ästhetischen Zustand unfähig ist der Nüchterne. Und Nietzsche zählt auf: «der Müde, der Erschöpfte, der Vertrocknete (z.B. ein Gelehrter) kann absolut nichts von der Kunst empfangen, weil er die künstlerische Urkraft, die Nötigung des Reichtums nicht hat.»¹⁴

Der «ästhetischer Zustand» wird als Phänomen von Tolstoj genau so veranschaulicht, wie Nietzsche es begrifflich evoziert. Nur: Was Nietzsche positiv sieht, sieht Tolstoj negativ. Denn: Für Tolstoj ist der «ästhetische Zustand» definiert als eine Ästhetisierung der Wirklichkeit, die den Menschen, nach Maßgabe der zugeordneten Institution, mehr oder weniger von sich selber entfremdet. Ja, genau wie Nietzsche, der vom «Kunstwerk, wo es ohne Künstler erscheint», spricht, «z. B. als Leib, als Organisation (preußisches Offizierscorps, Jesuitenorden)»¹⁵, so sieht Tolstoj die Erscheinungsform der Kunst gar nicht primär in den Kunstwerken, sondern in der Wirklichkeit, wenn sie etwa von einem «Künstler» wie Napoleon inszeniert wird. Dieser Gedanke ist die Grundlage der anthropologischen Prämisse, die in «Krieg und Frieden» so überzeugend veranschaulicht wurde. Napoleon ist ein Künstler, weil er die Fähigkeit hat, die Wirklichkeit so zu arrangieren, dass jeder, der in ihren Sog gerät, einen ästhetischen Zustand erlebt.

Es sei dazu das Bild nachgezeichnet, das uns Tolstoj von Napoleon entwirft. Tolstoj demonstriert uns die Geburt Napoleons aus dem Geist der Institutionen. Bonaparte tat nichts weiter, als nach der Rolle zu greifen, die eine bestimmte von institutionellen Interessen getragene Situation bereit stellte:

Ein Mann ohne Überzeugungen, ohne Gewohnheiten, ohne Tradition, ohne Namen, der nicht einmal Franzose ist, bewegt sich aufgrund von, wie es scheint, absonderlichsten Zufälligkeiten zwischen allen Parteien, die Frankreich aufwühlen, hindurch und gelangt, ohne sich auch nur einer von ihnen anzuschließen, in sichtbarste Position.¹⁶

Sein Wille zum Pathos kann sich nur im Bannkreis von Institutionen objektivieren. Die Institution ist die stete Möglichkeit der Garantie von Anerkennung für den Einzelnen und schafft damit zugleich den Spiel-Raum für den Schau-Spieler. Jede Institution entwirft sich ihr Ritual. Und dieses Ritual beherrscht Napoleon schließlich wie kein zweiter.

Das Zirzensische seines Auftretens fällt sofort auf. Rattenfängergleich zieht Napoleon an der Spitze eines bunten Völkergemischs in Richtung Moskau, das ihm, sonderbar genug, «cette ville asiatique» ist, die Märchenstadt, deren gleißende Kuppeln den Reiz des Goldes atmen. Sein Griff nach dem asiatischen Juwel ist der Griff des Abenteurers nach den Sternen. Im bunten Prunk seines Heerlagers wohnt, üppig wuchernd, der Kitsch. Napoleon wird uns als der Virtuose der Pose präsentiert, als Gaukler, als Spieler und Schau-Spieler. Er besitzt den Scharfblick und die Rücksichtslosigkeit des genialen Scharlatans. Mit nichts ist es ihm ernst, außer mit seiner Kunst, die sich der Macht verschrieben hat. Alles Wirkliche ist ihm nur Material für das Spektakel, dessen Arrangeur und Hauptperson er ist. In Tolstojs Entwürfen heißt es, aufschlussreich, Napoleon sei ein «italienischer Sänger», ein «Komödiant» und «ehrloser Schelm», wobei hier das russische Wort «plut» durchaus pikareskes Wesensgut mit einbezieht. Kurzum: Napoleon ist der Künstler, dessen tiefstes Wesen Verantwortungslosigkeit ist. Der Künstler, das ist der Blender, das ist der wirkliche Meister des Scheins, dem die Menschheit nichts ist als potenzielles Publikum.

Exemplarisch für Napoleons Verhaltensweise ist die folgende Szene, die uns ein polnisches Ulanenregiment beim Durchqueren der Wilija zeigt. Napoleon, persönlich anwesend, hatte befohlen, eine Furt zu suchen und zum jenseitigen Ufer überzusetzen. Unter dem Blick des Kaisers legt der polnische Oberst, ein «hübscher alter Herr», von solcher Ehre um den Verstand gebracht, alle Instinkte der Selbsterhaltung ab und erbittet sich von einem der Adjutanten die Erlaubnis, an Ort und Stelle den eiskalten Fluss zu durchqueren, ohne nach einer Furt zu suchen. Noch das scheuende Pferd wittert den Unfug. Die Wirklichkeit, die sich an solchem Verhalten spontan

rächt, bleibt indessen allen Betroffenen ausgeblendet. Lakonisch registriert Tolstoj, dass gegen vierzig Ulanen im Fluss ertranken. Die meisten der anderen, so heißt es weiter, wurden an das Ufer, das sie soeben verlassen hatten, zurückgetrieben. Der Oberst und die nur wenigen, denen die Überquerung gelang, arbeiteten sich mühselig auf der anderen Seite die Uferböschung hinauf.

Aber kaum hatten sie in ihren durchnässten Kleidern von denen das Wasser in Bächen abließ, das Ufer erklommen, als sie schon wieder «Vivat!» schrien und begeistert nach der Stelle hinübersahen, wo Napoleon gestanden hatte, doch jetzt nicht mehr zu sehen war, und in diesem Augenblick fühlten sie sich glücklich.¹⁷

Die Episode findet ihren Abschluss mit der Feststellung, «der polnische Oberst, der sich so zwecklos in den Fluss gestürzt hatte, wurde in die Legion d'honneur aufgenommen, an deren Spitze Napoleon selber stand.» Tolstoj zeigt, Napoleon hat den Bezug zur Wirklichkeit verloren und überträgt durch sein Charisma den bösen Zauber des Militärs, siegreich zu sein, auf seine Soldaten: mit dem phantastischen Ziel, Moskau zu erobern.

Diesem Ziel kommt er tatsächlich sehr nahe. Man beachte Napoleons vor Begeisterung vibrierenden Blick, als er schließlich, nach der Schlacht von Borodino, auf das im Morgenlicht vor seinen Füßen liegende Moskau blickt. Er spürt, so heißt es, während er die Kapitulation erwartet, den weiblichen Zauber Moskaus:

«Une ville occupée par l'ennemi ressemble a une fille, qui a perdu son honneur», dachte er (wie er es schon in Smolensk zu Tutschkow gesagt hatte). Und von diesem Gesichtspunkt betrachtete er die vor ihm liegende, noch nie geschaute orientalische Schönheit. Es kam ihm selber merkwürdig vor, dass sich sein lang gehegter Wunsch, der ihm unerfüllbar erschienen war, nun doch verwirklicht hatte. Im hellen Morgenlicht blickte er bald auf die Stadt, bald auf den Plan, überprüfte die Einzelheiten, und die Gewissheit, sich dieser Stadt bemächtigt zu haben, erregte und erschreckte ihn.¹⁸

Was aber wirklich geschieht, ist, dass Moskau plötzlich in Flammen steht. Eine Kapitulation findet nicht statt. Er muß den Rückzug antreten. Aus der Traum. Sein Gegenspieler, Feldmarschall Kutusow, setzt der französischen Armee professionell zu, die fliehen muß.

Die Schlacht von Borodino, in der 28.000 Angehörige der französischen Armee und 50.000 Russen gefallen sind, und das brennende Moskau besiegeln das Schicksal Napoleons. Man beachte die Allegorie: Tolstoj veranschaulicht mit dem Scheitern von Napoleons Russland-Feldzug den Dreischritt Begeisterung, Wirklichkeitsverlust, Absturz auf den Boden der Wirklichkeit am Beispiel der Institution des Militärs, die für die Menschheit die gefährlichste Institution ist, weil sie per definitionem auf die Vernich-

tung des Gegners ausgerichtet ist. Das Fazit der Schlacht von Borodino mit ihren unzähligen Toten und Verwundeten wird von Tolstoj in mehreren Kapiteln realistisch vor Augen geführt, mit Pierre Besuchow als Beobachter, dessen unmilitärischer Hinblick, frei von Begeisterung für den bösen Zauber des Militärs, die adäquate Sicht auf die Wirklichkeit garantiert.¹⁹

Es ist nur konsequent, dass Tolstoj seinen Roman mit der Veranschaulichung jener Institution enden lässt, innerhalb derer die angeborene Fähigkeit des Menschen zur Begeisterung für einen gewählten Gegenstand nicht vom Absturz auf den Boden der Wirklichkeit bedroht wird: diese Institution ist die Familie. Hier finden Pierre Besuchow und seine Frau Natascha ihr dauerhaftes Glück. Von Natascha, die im Epilog mit Pierre zur Ruhe kommt, heißt es:

Sie liebte die Gesellschaft derer, zu denen sie unfrisiert, im Schlafrock, mit großen Schritten, mit glücklichem Gesicht aus dem Kinderzimmer hinüberlaufen konnte, um ihnen eine Windel mit einem gelben statt der grünen Flecke zu zeigen, und von ihnen die tröstende Bestätigung zu hören, dass es nun dem Kinde weitaus besser gehe.²⁰

Tolstoj's kolossaler Roman erweist sich bei näherem Hinsehen als ein Vier-Personen-Stück. Die Personen heißen Pierre und Natascha, Napoleon und Kutusow. Pierre und Natascha sind die Hauptpersonen des Vordergrunds, Napoleon und Kutusow sind die Hauptpersonen des Hintergrunds. Pierre und Natascha sind von Tolstoj erfundene Personen, Napoleon und Kutusow sind historische Persönlichkeiten. Mit den historischen Persönlichkeiten steckt Tolstoj den allgemeinen Weltzustand ab, der im Krieg Napoleons gegen Russland seinen Schwerpunkt hat. Im Magnetfeld dieses Krieges erhalten die Schicksale Pierres und Nataschas ihre Profile. Ihr Lebensweg ist, so dürfen wir sagen, die Hauptsache des Romans. Napoleon und sein russischer Gegenspieler Kutusow sind die Repräsentanten der Prinzipien, von denen diese Hauptsache bewegt wird.

Beide Hauptpersonen, Pierre und Natascha, müssen zunächst das Hindernis ihrer Ästhetisierung der Wirklichkeit durchlaufen, ehe sie zueinander finden in der ungeschminkten Wirklichkeit ihres Eheglücks: Pierre verfällt zuvor dem Charme der schönen Hélène, die er sogar heiratet und durch ihren Tod verliert; Natascha verfällt zuvor dem Charme des schönen Anatole Kuragin, den sie fast geheiratet hätte, bis sie in Pierre den für sich richtigen Partner findet. Hélène und Anatole sind Geschwister, Kinder Wassilij Kuragins, der im schönen Gerede sein Lebenselement gefunden hat und wegen seiner Vorlesekunst sogar bei Hofe geschätzt ist, weil er die Wörter unabhängig von ihrer Bedeutung betont, so dass ein Wort geflüstert, das nächste aber herausgeschrien wird. Tolstoj denkt in Allegorien.

Es fällt auf, dass das «Prinzip Napoleon», Begeisterung für den Sieg auf dem Schlachtfeld zu empfinden, nicht nur beschränkt auf die französische Armee gestaltet wird, sondern auch auf Seiten der Russen. Musterbeispiel hierfür ist das Verhalten Hauptmann Tuschins in der Schlacht bei Schöngrabern im Jahre 1805. Seine Batterie ist beim Rückzug vergessen worden, was er nicht bemerkt und deshalb weiterhin kämpft:

Infolge dieses fürchterlichen Getöses, dieses Lärms und der Notwendigkeit, scharf aufzupassen und tätig zu sein, empfand Tuschin nicht das geringste unangenehme Angstgefühl, und der Gedanke, dass er getötet oder schwer verletzt werden könnte, kam ihm gar nicht in den Sinn. Im Gegenteil, ihm wurde immer fröhlicher zumute [...]. Der betäubende Donner der Geschütze, der von allen Seiten erscholl, das Pfeifen und Einschlagen der feindlichen Geschosse, der Anblick der schwitzenden, eifrig zwischen den Geschützen umherlaufenden Kanoniere mit ihren roten Gesichtern, das Blut der Menschen und Pferde und jene Rauchwölkchen drüben beim Feind, nach deren Erscheinen jedes Mal eine Kugel geflogen kam und in Erde, Menschen, Geschütze oder Pferde einschlug – alle diese Eindrücke hatten sich in seinem Kopf zu einer eigenen phantastischen Welt verdichtet, die in diesem Augenblick für ihn einen Genuss bedeutete. Die feindlichen Kanonen waren in seiner Phantasie gar keine Kanonen, sondern Tabakspfeifen, aus denen ein unsichtbarer Raucher kleine Rauchwölkchen in die Luft blies.²¹

Tolstoj zeigt hier beispielhaft, was der ästhetische Zustand an der Wirklichkeit vollbringt: die Gefahr für Leib und Leben wird übermalt, indem alle Dinge in einen künstlerischen Kontext rücken. Tuschin, ein «kleiner Mann mit kraftlosen, linkischen Bewegungen» gibt der Verführung nach, die die Institution bereitstellt und produziert dadurch eine phantastische Welt. Er selbst kommt sich wie «ein ungeheurer Riese» vor, der «mit beiden Händen Kanonenkugeln auf die Franzosen schleudert.» Der von der Institution des Militärs geforderte Zweck seines Handelns, den Feind zu besiegen, wird durchaus nicht vergessen. Durch die ästhetische Formalisierung der Wirklichkeit, wie sie in der Begeisterung stattfindet, wird indessen aller Zweck nur noch zur Verkleidung einer gleichsam künstlerischen Kreativität. Für Tuschin geschieht die Abhebung zum Rausch der ästhetischen Selbstvergessenheit unbewusst: es geschieht mit ihm. Auch im Nachhinein weiß er nicht, was mit ihm geschah. Eine sonderbare Verlegenheit bleibt in ihm zurück. Er denkt darüber nicht nach und ist sehr froh, dass er für sein Ausharren auf der Schanze von Schöngrabern nicht bestraft wurde, denn es widersprach der Order.

Uns, den Lesern, aber gibt Tolstoj um so schärfer die Kluft zu bedenken, die sich zwischen der Wirklichkeit und ihrer Übermalung im ästhetischen Zustand zwangsläufig auftut.

Ja, man darf sagen, mit dieser Episode ist Tolstoj das Kunststück gelungen, Walter Flex («Der Wanderer zwischen beiden Welten», 1917) und Erich Maria Remarque («Im Westen nichts Neues», 1929) gleichzeitig gerecht zu werden, ohne seinen eigenen Anspruch beiseite zu lassen.

ANMERKUNGEN

¹ Ernest HEMINGWAY, *Men at War. The Best War Stories of All Time*. Edited with an Introduction by Ernest Hemingway. Based on a plan by William Kozlenko, New York 1942, hier: *Introduction*, xi–xxxii.

² Ebd., xiv.

³ Ebd., xviii.

⁴ Vgl. Ernest HEMINGWAY, *Selected Letters, 1917–1961*. Edited by Carlos Baker, New York 1981, 179.

⁵ HEMINGWAY, *Men at War* (s. Anm. 1), xiv.

⁶ Ebd., xxiv.

⁷ Vgl. die Ausgabe New York – Avenel, New Jersey: Wings Books 1992. *Introduction*, xi–xxvi (also 5 Seiten kürzer). Das Introduction-Copyright ist hier von 1955 (xi). Also hat Hemingway selber die Kürzung vorgenommen oder zugelassen. Die Texte samt Paginierung sind dieselben: 3–1072.

⁸ HEMINGWAY, *Men at War* (s. Anm. 1), xxx–xxxii.

⁹ Ebd., xiv.

¹⁰ Vgl. Carl SCHMITT, *Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin 1963. Dort heißt es (102): Beim «Krieg als Zustand» ist «ein Feind vorhanden, auch wenn die unmittelbaren und akuten Feindseligkeiten und Kampfhandlungen aufgehört haben. *Bellum manet, pugna cessat.*»

¹¹ Vgl. Lew Nikolajewitsch TOLSTOJ, *Vojna i mir*, Bd. 4–7 der Ausgabe TOLSTOJ, *Sobranie sočinenij* (20 Bd.), Moskau 1960–1965, hier: Bd. 6, 240. Zitiert wird nach dieser Ausgabe. Die Übersetzung ist meine eigene.

¹² Vgl. Arnold GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Frankfurt/M. – Bonn (zweite, neu bearbeitete Auflage) 1964, 116; sowie Arnold GEHLEN, *Anthropologische Forschung*, Reinbek bei Hamburg 1961 (= Rowohlts deutsche Enzyklopädie 138). Darin: *Mensch und Institutionen*, 69–77, hier 71.

¹³ TOLSTOJ, *Vojna i mir* (s. Anm. 11), Bd. 7, 299–300.

¹⁴ Vgl. Friedrich NIETZSCHE, *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München – Berlin – New York 1980, Bd. 12, 393.

¹⁵ Ebd., 118–119.

¹⁶ Vgl. TOLSTOJ, *Vojna i mir* (s. Anm. 11), Bd. 7, 270.

¹⁷ Ebd., Bd. 6, 15–16.

¹⁸ Ebd., Bd. 6, 388.

¹⁹ Ebd., Bd. 6, 292–299.

²⁰ Ebd., Bd. 7, 201.

²¹ Ebd., Bd. 4, 216.

BIBLIOGRAPHISCHE HINWEISE zu «Krieg und Frieden»

Lew Nikolajewitsch TOLSTOJ, *Vojna i mir*, Bd. 4–7 der Ausgabe TOLSTOJ, *Sobranie socinenij* (20 Bd.), Moskau: Gosudarstvennoe izdatel'stvo chudozestvennoj literatury 1960–1965.

Lew TOLSTOJ, *Krieg und Frieden*, 4 Bd., übersetzt von Werner Bergengruen. Den zweiten Teil des Epilogs übersetzte Ellen Zunk, «Einige Worte aus Anlaß des Buches «Krieg und Frieden» und die Fragmente Margit Bräuer. Mit einem Nachwort von Gerhard Dudek. Leipzig: Paul List Verlag 1977 (= Epikon., Romane der Weltliteratur).

Lev TOLSTOJ, *Krieg und Frieden. Ein Roman in vier Teilen*, aus dem Russischen übersetzt von Hermann Röhl. Übertragung des zweiten Teils des Epilogs von Wolfgang Kasack. Mit Illustrationen von Theodor Eberle. Frankfurt/M.: Insel Verlag 1982 (= Insel Taschenbuch 590).

Leo TOLSTOJ, *Krieg und Frieden*, 2. Bd, aus dem Russischen übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Barbara Conrad, München: Carl Hanser 2011.

Leo TOLSTOY, *War and Peace*, translated, annotated and introduced by Richard Pevear and Larissa Volokhonsky, London: Vintage Books 2007 (= Vintage Classics). Diese Ausgabe in einem Band (1273 Seiten) ist die bestkommentierte und enthält ein ausführliches Inhaltsverzeichnis sowie einen »Historical Index« mit Ortsnamen und historischen Persönlichkeiten.

HOLGER ZABOROWSKI · VALLENDAR

ABSCHIED VOM «EWIGEN FRIEDEN»?

Neue Kriege und ihre Herausforderungen für Moral und Recht

1. Alte und moderne Kriege und die Aufgabe eines «ewigen Friedens»

Die Geschichte der Menschheit ist – leider! – auch eine Geschichte des Krieges. Nach dem Buch Genesis findet sich das Urbild aller kriegerischen Auseinandersetzungen bereits in der zweiten Generation der Menschen. Kain und Abel, zwei Brüder, die Söhne von Adam und Eva, der Bauer und der Schafhirte, können nicht friedlich miteinander leben. Kain erschlägt aus Neid Abel – eine Tat jener sinnlosen Aggression, die sich seit diesem «Urkrieg» anscheinend endlos wiederholt und verschärft. Das biblische Zeugnis wird durch das griechische Denken ergänzt und bestätigt. In einem berühmten Wort hat Heraklit vom Krieg als *polemos*, als dem «Vater aller Dinge» gesprochen und somit in Streit und Widerspruch ein grundlegendes Prinzip der Wirklichkeit gefunden. Auf das Buch Genesis wie auf Heraklit (und Hegel) hat sich Carl Schmitt nach dem Zweiten Weltkrieg bezogen, um seine eigene Zeit und den Verlauf der Geschichte zu deuten:

Der Andere ist mein Bruder. Der Andere erweist sich als mein Bruder, und der Bruder erweist sich als mein Feind. Adam und Eva hatten zwei Söhne, Kain und Abel. So beginnt die Geschichte der Menschheit. So sieht der Vater aller Dinge aus. Das ist die dialektische Spannung, die die Weltgeschichte in Bewegung hält, und die Weltgeschichte ist noch nicht zu Ende.¹

Aus diesem Grund verleihen nicht zuletzt Kriege der Geschichte Struktur und Sinn. Kriege trennen Vorkriegs- von Nachkriegszeiten, kulturelle Blütezeiten von Zeiten der Stagnation und des Verfalls, Epochen des Mili-

HOLGER ZABOROWSKI, geb. 1974, Prof. für Geschichte der Philosophie und Philosophische Ethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar. Mitarbeiter dieser Zeitschrift.

tarismus von Phasen der Besinnung auf Frieden. Die Jahre 1870, 1914 oder 1939 stellen wichtige Einschnitte im Leben jener Nationen dar, die sich in diesen Jahren im Krieg befanden – sei es als Aggressoren oder als Opfer feindlicher Überfälle. Kriege bestimmen maßgeblich politische, gesellschaftliche, wirtschaftliche, technologische oder auch wissenschaftliche Entwicklungen und stellen grausame, manchmal fanatisch initiierte, oft auch als völlig sinnlos erlebte Ereignisse für jene Menschen dar, die an ihnen beteiligt sind, in ihnen sterben, verletzt oder vertrieben werden oder durch sie den Glauben an Gott, die Menschheit oder das Gute verlieren. Bis heute bestimmen Kriege das menschliche Zusammenleben so sehr, dass man verführt sein könnte, von der kriegerischen Auseinandersetzung im Rahmen einer Natur- und Kulturgeschichte menschlicher Aggression als einer anthropologischen Grundkonstante des Menschseins zu sprechen.

Gegen diesen Pessimismus – eigentlich ein Realismus – spricht die Hoffnung, dass es anders stehen könnte, dass die Menschheit einmal den Kriegszustand hinter sich zurücklassen könnte und sich ein Zustand «zum ewigen Frieden» einstellen werde. Diese Hoffnung auf eine irdische Friedenszeit hat insbesondere das Denken der Aufklärung bewegt. Geschichte erschien als Fortschritt nicht nur der Freiheit des Menschen, sondern auch als ein Weg zu einem umfassenden Frieden. Immanuel Kant schließt seine Schrift *Zum ewigen Frieden* daher mit dem folgenden Ausblick in die Zukunft:

Wenn es Pflicht, wenn zugleich gegründete Hoffnung da ist, den Zustand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung wirklich zu machen, so ist der *ewige Friede*, der auf die bisher fälschlich so genannte Friedensschlüsse (eigentlich Waffenstillstände) folgt, keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die, nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen, hoffentlich immer kürzer werden), beständig näher kommt.²

Je unmenschlicher Kriege in der Neuzeit wurden, je mehr die Existenz der gesamten Menschheit auf dem Spiel stand, umso notwendiger und nicht allein wünschenswert erschien auch die Aufgabe, einen dauerhaften Frieden zu erreichen: «Anders als unsere Vorfahren», so der Historiker Arnold J. Toynbee,

haben wir heutigen Menschen im Grunde unseres Herzens das Gefühl, daß ein Weltfrieden nunmehr unumgänglich notwendig ist. Wir leben täglich in Angst vor einer Katastrophe und fürchten, daß diese bestimmt über uns hereinbrechen wird, wenn es uns nicht gelingt, das Problem eines solchen Friedens zu lösen. Es wäre keine Übertreibung, zu sagen, daß diese Furcht, die wie ein Schatten dunkel über unserer Zukunft liegt, beginnt, uns selbst bei den gewöhnlichsten Verrichtungen des täglichen Lebens geistig zu lähmen. [...] Das Schlimmste an dieser Furcht ist die unleugbare Tatsache, daß sie ihre Wurzeln nicht in unserem Gefühl, sondern in unserem Verstande hat.³

Kants und Toynbees Überlegungen zur Möglichkeit und Notwendigkeit eines dauerhaften Friedens stehen im Kontext der in der Moderne sich entfaltenden Bemühungen, den Kriegszustand durch rechtliche und moralische Regulierungen zu humanisieren.

Gedanken zum «gerechten Krieg» gehen freilich bis auf Cicero zurück. Ein Kriegsvölkerrecht hat sich allerdings erst in der Neuzeit entwickelt. Erst sehr spät, nämlich nach dem Ersten Weltkrieg wurde etwa im Briand-Kellog-Pakt der Angriffskrieg verboten. Es scheint, als hätten immer wieder erst Katastrophen zu einer Umorientierung und zur Einsicht in die Notwendigkeit verbindlicher Regeln geführt. Von zentraler Bedeutung für diese moralischen und rechtlichen Regulierungen des Krieges war ein System von Differenzierungen, das für jene Kriege, die man «modern» nennen kann, Gültigkeit beansprucht. Grob vereinfacht lässt sich sagen: Kriegszustände und Friedenszustände konnten klar voneinander unterschieden werden. Kriege wurden erklärt; Friede wurde geschlossen. Es gab ein eigenes Kriebsrecht. Neben den Angriffskriegen gab es Verteidigungskriege. Kriege, die bestimmte moralische Kriterien erfüllten, galten als gerecht, während anderen Kriegen diese Kennzeichnung nicht zukam. Im Krieg standen sich auch nicht einfach Verbrecher oder gesetzlose Gruppen gegenüber, sondern Feinde, die ihre Ehre achteten und sich im Falle der Gefangennahme mit Respekt behandelten. Andere Unterscheidungen sind für das moderne Verständnis des Krieges ähnlich bedeutsam. Zivilisten werden von Soldaten unterschieden, Waffen von anderen technischen Instrumenten. Je mehr man unterscheiden konnte, desto mehr wurde der Krieg zu einem begrenzbaren und somit auch zu einem beherrschbaren Geschehen. So schien es zumindest.

Fast hätte es sogar scheinen können, als sei die Menschheit tatsächlich dem Ziel eines ewigen Friedens immer näher gekommen – nicht zuletzt aufgrund jener Verstandeseinsicht, auf die Toynbee und viele andere Bezug nahmen. Denn die Entwicklung der Atombombe – und dies bedeutet: nicht allein die bloße Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit ihrer Anwendung in Hiroshima und Nagasaki im August 1945 – hatte drastisch vor Augen geführt, dass es nur noch eine einzige Alternative gab. «Die Welt nämlich, in der wir bisher lebten», so Reinhold Schneider, «geht in jedem Fall zu Ende; das ist die unausbleibliche Folge gemachter und angebahnter Entdeckungen und Erfindungen: die Frage ist nur, ob der Krieg das Ende vollziehen wird oder der Friede.»⁴ Diese Frage war auch Ausgangspunkt von Karl Jaspers' 1958 erschienenem *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*: «Eine schlechthin neue Situation ist durch die Atombombe geschaffen. Entweder wird die gesamte Menschheit physisch zugrunde gehen, oder der Mensch wird sich in seinem sittlich-politischen Zustand wandeln.»⁵ Alles lief auf diese grundlegende Entscheidung hinaus: Krieg oder Frieden, Vernichtung

der Menschheit oder ihr Überleben. Dazwischen gab es keinen Spielraum für Alternativen. Damit, so schien es, vollendete sich die Natur- und Kulturgeschichte des Krieges.

2. Neue Kriege und das Ende eindeutiger Unterscheidungen

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts sieht die Situation anders aus. Ganz unerwartet dürfte dies nicht sein. Bereits der moderne Krieg ist von einer grundlegenden Paradoxie gekennzeichnet. Der Humanisierung des Krieges durch die moralische und rechtliche Regulierung des Krieges steht nämlich die Tatsache gegenüber, dass das Kriegsgeschehen in der Neuzeit eine zuvor nicht mögliche Brutalität gezeigt hat. Das diesen Regulierungen zugrunde liegende System von Differenzierungen wurde immer wieder in Frage gestellt – oder konnte gar nicht angewendet werden. Was Krieg bedeutete, begann sich nämlich zu ändern. Die Wirklichkeit des Krieges und die Möglichkeit des Friedens sind daher schon im 19. Jahrhundert neu fragwürdig geworden. Der wichtigste Grund hierfür lag nicht im Bereich politischer, sozialer oder kultureller Veränderungen, sondern im Bereich neuer technischer Entwicklungen. Reinhold Schneider verweist in seinen Überlegungen zum Frieden der Welt auf das Ende des 19. Jahrhunderts erschienene Werk *Die Zukunft des Krieges in technischer, wirtschaftlicher und politischer Relation* des russischen Industriellen und Bankiers Johann von Bloch: «Der Fortschritt der Kriegstechnik seit 1870, führte er aus, »sei größer als die Entwicklung der Waffentechnik von dem ersten Bogenschützen bis zu diesem Jahre.»⁶

Was im 19. Jahrhundert noch eine kontroverse These war, sollte sich spätestens im Ersten Weltkrieg als unleugbares Faktum erweisen. Darauf geht auch Carl Schmitt ein, der sich 1938, im zweiten Corollarium zum *Der Begriff des Politischen*, erneut mit dem für dieses Werk zentralen Unterschied von Freund und Feind auseinandergesetzt hat – und mit der Tatsache, dass diese vermeintlich so klare und eindeutige Unterscheidung brüchig geworden war. Die genaue Bestimmung dieser Begriffe sei »schon aus dem Grunde notwendig, weil wohl alle bisherigen völkerrechtlichen Erörterungen darüber, ob eine Aktion Krieg ist oder nicht, davon ausgehen, daß die Disjunktion von Krieg und Frieden restlos und ausschließlich ist, das heißt, daß von selbst und ohne dritte Möglichkeit das eine von beiden (entweder Krieg und Frieden) anzunehmen ist, wenn das andere nicht vorliegt.»⁷ Schmitt ist sich allerdings bewusst, dass es diese eindeutige Disjunktion nicht mehr gebe: «Ob man nun Krieg annimmt, weil kein Frieden ist, oder Frieden, weil kein Krieg ist, in beiden Fällen müßte vorher gefragt werden, ob es denn wirklich kein drittes, keine Zwischenmöglichkeit, kein *nihil*

medium gibt. Das wäre», so räumt er ein, «natürlich eine Abnormität, aber es gibt eben auch abnorme Situationen.»⁸ Schmitt ist der Ansicht, dass diese Situation zum damaligen Zeitpunkt eingetreten sei: «Tatsächlich besteht heute eine solche abnorme Zwischenlage zwischen Krieg und Frieden, in der beides gemischt ist. Sie hat drei Ursachen: erstens die Pariser Friedensdiktate; zweitens das Kriegsverhütungssystem der Nachkriegszeit mit Kelloggspakt und Völkerbund; und drittens die Ausdehnung der Vorstellung vom Kriege auch auf nichtmilitärische (wirtschaftliche, propagandistische usw.) Betätigungen der Feindschaft.»⁹ Sieht man einmal von der Frage ab, ob die von Schmitt angeführte Liste der Ursachen historisch überzeugen kann, bleibt seine Erkenntnis wahr, dass sich zu seiner Zeit – bis heute – die Abnormität einer Situation zwischen Krieg und Frieden feststellen lässt. Diese ist begrifflich – und damit auch rechtlich und moralisch – weitaus schwerer zu erfassen als die viel eindeutigere Situation des modernen Krieges, die kein *tertium* jenseits der Distinktion von Krieg und Frieden erlaubte.

Ulrich Beck hat – u. a. auch mit Verweis auf Carl Schmitt – in diesem Zusammenhang die Unterscheidung von Staatenkrieg und postnationalem Krieg eingeführt. Auch Beck verweist auf die enttäuschte «Hoffnung, daß mit dem Ende von Kriegen zwischen Staaten auch der Krieg zu Ende gehe und ein Zeitalter des Friedens anbrähe».¹⁰ Ein wesentliches Merkmal der «neuen Kriege» sieht er in ihrer räumlichen und zeitlichen Entgrenzung und insbesondere auch darin, dass sich «die Grenzen zwischen den scheinbar anthropologisch gesicherten Dualen – Krieg und Frieden, Zivilgesellschaft und Militär, Feind und Freund, Krieg und Verbrechen, Militär und Polizei – verwischen».¹¹ Man müsste an dieser Stelle ergänzend darauf hinweisen, dass mit dem Fortschritt der modernen Waffentechnologien und somit auch mit der Möglichkeit der Vernichtung der Menschheit vormoderne Formen der Kriegsführung nicht einfach ein Ende fanden. Je entwickelter die Kriegstechnologie wurde – und das heißt auch: je weniger bestimmte Waffen überhaupt eingesetzt werden konnten oder durften –, mit umso primitiveren Mitteln wurden oft in den Hinterzimmern der mächtigen und einflussreichen Nationen Kriege geführt. In einem gewissen Maße mag es daher auch gerechtfertigt sein, von einer moralischen und rechtlichen Entgrenzung in vielen neuen Kriegen zu sprechen. Zum einen sind diese als «postnationale Kriege» oft Partisanen- oder Guerillakriege, die sich einer rechtlichen und auch moralischen Regulierung zumindest auf Seite der Partisanen bzw. Guerilleros weitestgehend entziehen. Zum anderen werden auch von vielen Staaten Maßnahmen wie u. a. die sog. «gezielte Tötung» von Gegnern angewandt, die sich mit den bisherigen rechtlichen und moralischen Kategorien entweder gar nicht angemessen bewerten lassen oder zutiefst fragwürdig erscheinen.¹²

Beck erfasst mit seiner Unterscheidung von Staatenkriegen und neuen postnationalen Kriegen wichtige Unterscheidungsmerkmale der alten und der neuen Kriege. Doch stellen sich auch Fragen an die von ihm vorgenommene Differenzierung. Zum einen scheint sie zu verkennen, dass auch jene Kriege, die er «postnational» nennt, oft zumindest in einem bestimmten Maße noch bzw. auch nationale Kriege sind, also Kriege, die auch von einer bestimmten Nation oder einer Koalition von Nationen geführt werden. Die Tatsache, dass sich in neuen kriegerischen Auseinandersetzungen nicht immer nur unmittelbar Nationen gegenüber stehen, scheint die Verwendung dieses Terminus ohne weitere Differenzierungen nicht zu rechtfertigen. Denn Gruppen von Terroristen greifen zum Beispiel Nationen an oder werden durch bestimmte Nationen gefördert. Manchmal ist auch gar nicht eindeutig zu bestimmen, was für Akteure sich überhaupt gegenüberstehen. Es wäre missverständlich, viele dieser neuen kriegerischen Konflikte zu schnell im Bereich eines eindeutig postnationalen Bereiches anzusiedeln. Zum anderen aber legt diese Differenzierung nahe, dass es nach wie vor noch in ihrem Wesen unveränderte moderne Staatenkriege – nunmehr alten Typs – gebe: «Die postnationalen Kriegeformen der Zweiten Moderne bedeuten nicht, daß der klassische Krieg zwischen Staaten abgeschafft ist. Vielmehr entstehen neue, nämlich postnationale Kriege zusätzlich, neben den fortbestehenden «alten» Kriegen zwischen Staaten. Es kann sogar nicht ausgeschlossen werden, daß postnationale zu nationalen Kriegen und somit sogar zu neuen Formen von Weltkriegen kulminieren.»¹³ An diese Annahme kann man, wie sich noch zeigen wird, zu Recht Anfragen stellen.

Man mag daher Beck zwar prinzipiell darin zustimmen, dass es von Bedeutung ist, «für die Zwecke der historischen Klassifikation [...] analytisch zwischen alten und neuen Kriegen, Staatenkriegen und postnationalen «kriegerischen Interventionen» für humanitäre Zwecke oder als Prävention gegen terroristische Attacken klar zu unterscheiden».¹⁴ Allerdings scheint dies nicht eine ausreichend präzise und auch nicht die wichtigste Unterscheidung zu sein, wenn es gilt, zu verstehen, in welcher Weise sich in den letzten Jahrzehnten die Bedeutung des Krieges und des Friedens geändert hat und warum sich auch nach Beck ein «Verflüssigen und Verflüchtigen der Basisunterscheidungen, die den nationalen Staatenkrieg konstituieren», feststellen lässt. Becks Differenzierung von klassischem Staatenkrieg auf der einen und «postnationalem» Krieg auf der anderen Seite geht nämlich zugleich zu weit und nicht weit genug. Weder sind die neuen Kriege einfach als postnationale Kriege zu verstehen, noch sind die alten Staatenkriege weiterhin, was sie einmal waren, so dass man ihnen die neuen, auf eine Verflüssigung der genannten Basisunterscheidungen zurückgehenden «postnationalen» Kriege so einfach, wie Beck dies nahe legt, gegenüber-

stellen könnte. Einer der maßgeblichen Gründe hierfür liegt im Bereich der technologischen Entwicklung. Die genannten Basisunterscheidungen haben sich nämlich vornehmlich auch deshalb verflüchtigt, weil sie das, was nun technisch möglich ist, nicht mehr adäquat erfassen können. Dies gilt aber sowohl für den «Staatenkrieg» wie auch für das, was Beck den «postnationalen Krieg» nennt. Statt die Unterscheidung von Staatenkrieg und postnationalem Krieg in den Vordergrund zu stellen, wäre es daher diagnostisch überzeugender, andere Unterscheidungen in den Vordergrund zu stellen, etwa jene zwischen dem modernen Krieg und einem neuen Kriegszustand im Zeitalter der Computertechnologie, den man «spät-» oder «postmodern» nennen kann.

Um dies besser zu verstehen, ist es notwendig, kurz auf das Wesen der Technik und ihre konstitutive Rolle nicht allein für das Kriegsgeschehen, sondern auch für die Realität, das Verständnis und die Definition des Krieges einzugehen, um dann näher den spät- oder postmodernen Krieg zu erörtern.

3. Technik als Mittel und als Paradigma des Krieges

Die Geschichte des Krieges lässt sich auch als eine Geschichte der technischen Entwicklung der Kriegsmittel – vornehmlich der Waffen, aber auch der Transport- und Kommunikationsmittel – beschreiben. Allerdings würde, wer sich auf eine solche Beschreibung beschränkte, verkennen, dass die Technik nicht allein als Mittel der Kriegsführung verstanden werden kann. Das mag, wie sich schon angedeutet hat, bis ins späte 19. Jahrhundert, d.h. im Kontext des klassischen oder traditionellen Krieges, der Fall gewesen sein. Änderungen der Mittel zur Kriegsführung waren bis zu dieser Zeit weitestgehend quantitativer Natur. Sie erlaubten, etwas, was man immer schon gemacht hat, schneller, öfter oder zielsicherer zu machen. Es scheint allerdings, folgt man den Analysen von Schneider, Schmitt und auch Beck, gerade im 20. Jahrhundert aufgrund der technischen Entwicklung etwas eingetreten zu sein, was sich nicht allein als Entwicklung, Ausbau oder Erweiterung bereits vorhandener Instrumente verstehen lässt. Denn die Veränderungen, die die Kriegstechnologie des 20. Jahrhunderts kennzeichnen, scheint derart zu sein, dass sich mit ihnen auch die Natur des Krieges oder das Paradigma, innerhalb dessen Krieg geführt und verstanden wird, geändert hat, und zwar so, dass die klassischen Distinktionen für alle Formen kriegerischer Auseinandersetzung an Bedeutung verloren haben – und damit auch die klassisch gewordenen moralischen und rechtlichen Bewertungen, die u. a. die Differenzierung eines gerechten von einem ungerechten Krieg erlauben.

Im 20. Jahrhundert war es beispielsweise erstmals in der Geschichte der Menschheit möglich, einen «totalen Krieg» zu führen, der bereits in seiner Bezeichnung grundlegende Differenzen des klassischen Krieges in Frage stellte. Denn unter den Bedingungen eines totalen Krieges gibt es keine Zivilisten im Unterschied zu Soldaten mehr. Letztlich wird das Handeln aller Menschen auf den Krieg hingeordnet. Der Unterschied zwischen Instrumenten des zivilen Lebens und Waffen verschwindet. Es waren technische Voraussetzungen – wie zum Beispiel die Möglichkeit, mit Hilfe von Flugzeugen Städte zu bombardieren, bislang unbekannte Waffenarten oder auch der Einfluss, die Reichweite und die Geschwindigkeit neuer Medien – die es ermöglichten, den Krieg selbst total werden zu lassen. Neue technische Entwicklungen können also nicht allein als Mittel für einen zuvor feststehenden Kriegszweck verstanden werden, sondern auch eine Auswirkung darauf haben, was überhaupt Krieg ist und welche Zwecke in einem Krieg verfolgt werden.

Die Entwicklung der Atombombe ist ein anderes Beispiel für die paradigmatische Bedeutung, die die technologische Entwicklung annehmen kann. Ein atomarer Krieg würde nicht allein ein totaler Krieg sein. Es würde mit hoher Wahrscheinlichkeit auch der letzte Krieg sein oder zumindest ein Krieg, in dem die bekannte Zivilisation ein Ende finden würde, so dass die Menschheit – so ja auch Karl Jaspers, Reinhold Schneider und Arnold J. Toynbee – im atomaren Zeitalter vor nur einer einzigen Alternative steht. Jenes, was zunächst einmal ein bloßes Medium der Kriegsführung zu sein schien, hatte zu einer bislang gänzlich unbekannten neuen Situation geführt und das Wesen des Krieges verändert. Nun gab es zudem nicht nur einen totalen oder gar einen absoluten, die Menschheit vernichtenden Krieg, sondern auch einen warmen neben einem kalten Krieg. Der kalte Krieg konnte (und kann) jederzeit warm werden – und war und ist paradoxerweise um des Friedens willen unverzichtbar. Denn sofern es die Atombombe gibt, ist die permanente Drohung, sie auch tatsächlich einzusetzen, notwendig, um sich vor ihrem Einsatz zu schützen. Dann aber ist der Krieg zum Dauerzustand geworden. Gegner müssen sich mit allzeit bereiten Waffen gegenüber stehen. Somit war die Grundunterscheidung von Krieg und Frieden sinnlos geworden. Was Kant im 18. Jahrhundert noch möglich schien, ist, solange es Atomwaffen gibt, in weite Ferne gerückt.

Eine ähnliche, in ihren Konsequenzen bislang nur selten wahrgenommene Änderung des Wesens des Krieges vollzieht sich in der Gegenwart durch Entwicklungen auf dem Felde jener Technologie, die die Spät- oder Postmoderne insbesondere charakterisiert: der Computertechnologie. Dies sei im Folgenden anhand von zwei Beispielen kurz erläutert: dem Einsatz von Drohnen, also von unbemannten, fern gesteuerten Flug-

körpern, zum Zweck der Überwachung oder der «gezielten Tötung» von Menschen und einem gänzlich neuen Krieg, dem sogenannten *cyberwar*.

4. Zwischen Krieg und Frieden? Drohneneinsatz und «cyberwar»

Bis ins 20. Jahrhundert hinein fanden in Kriegen oder kriegesischen Auseinandersetzungen mehr oder weniger unmittelbare Begegnungen der miteinander kämpfenden Truppen und Soldaten statt. Dies begann sich bereits im Ersten Weltkrieg zu ändern. Schützengräben führten zu einer Distanzierung der Kämpfenden voneinander. Verschärft wurde diese Distanzierung durch die weitere technische Entwicklung des 20. Jahrhunderts. Die Piloten der Bomber, die Städte in Asche legten (und dabei oft auch viele Zivilisten töteten), waren von dem, was sie verursachten, physisch weit entfernt. Sie wussten, dass sie auch Menschen töteten. Aber sie sahen nur aus der Ferne eine zerstörte Stadt. Die geographische Ferne führte unweigerlich auch zu einer moralischen Ferne.¹⁶ Ihre Opfer – d. h. konkrete Menschen – begegneten den Piloten nicht mehr in leiblicher Unmittelbarkeit. Sie wurden, wenn überhaupt an sie gedacht wurde, auf mögliche Ziele oder «Kollateralschäden» eines auf seine technischen und militärischen Dimensionen zugespitzten Handelns reduziert. Ohne diese Abstraktionen wäre es vielen Piloten nämlich kaum möglich gewesen, ihre Angriffe auszuüben. Denn dadurch war es ihnen möglich, die tatsächlichen Folgen wie auch die Aufgabe einer moralischen Bewertung ihres Handelns zu verdrängen. Man kann in diesem Zusammenhang davon sprechen, dass die neue Technologie die moralische Abstumpfung jener, die sie nutzen oder bedienen, bewirkt. Gleichzeitig waren die Bomberpiloten dem Kriegsgeschehen auch nahe. Sie standen als Soldaten nämlich in einem eindeutigen kriegesischen Kontext und nahmen zudem ein beträchtliches persönliches Risiko auf sich. Nie war, wenn sie zu ihren Flügen starteten, sicher, dass sie zurückkommen würden. Von ihnen wurde heroischer Mut verlangt.

Die moderne Drohnentechnologie erlaubt es nun sogar, dass die Piloten von Kampfdrohnen diese in so großer Entfernung zum Einsatzort steuern können, dass sie selbst nur ein minimales persönliches Risiko eingehen. Wie schon beim Einsatz von Bombern, allerdings aufgrund der persönlichen Risikolosigkeit in noch gravierenderer Weise, ändert sich durch den Einsatz dieser neuen Technologie insbesondere auch das Verständnis des Handelns und der Verantwortung und somit auch das Verhältnis zu jenen Menschen, die Opfer des eigenen Handelns werden. Diese neue Technologie hat somit ebenfalls nicht allein Auswirkungen auf äußere Parameter des soldatischen Handelns. Auch wer eine Kampfdrohne steuert, darf sich letztlich nicht fragen, was genau er gerade tut. Je genauer er sich vergegenwärtigte, dass sein

Tun Konsequenzen in der Lebenswelt hat – und welche Konsequenzen es hat –, umso fragwürdiger würde ihm nämlich sein Handeln erscheinen. Darunter könnte die Effizienz seines Handelns leiden. Das Tun dieser «neuen» Soldaten, die nie heldenhaft agieren müssen, sondern in ihrem Handeln kaum von Menschen in Zivilberufen zu unterscheiden sind, muss daher auch möglichst virtuell erscheinen, damit es in der Lebenswelt die größtmöglichen Konsequenzen zeigen kann. Es wundert daher nicht, dass u. a. das US-amerikanische Militär ein eigenes Computerspiel – «America's Army» – entwickelt hat.¹⁷ Zukünftige Angehörige des Militärs sollen möglichst früh für eine Laufbahn in einer postheroischen Welt vorbereitet werden (und gemäß ihrer Befähigung zu einer solchen Laufbahn ausgewählt werden) – und das heißt auch: sie sollen möglichst früh sich derart an die virtuelle Welt gewöhnen, dass sie die Fragen nach den lebensweltlichen Konsequenzen ihres Tuns gar nicht mehr stellen.

Eng mit der moralischen Überforderung durch die Virtualisierung des Kriegsgeschehens – die ja nur eine scheinbare ist! – ist die kognitive Überforderung der Soldaten verbunden. Auf diese Überforderung und ihre Konsequenzen hat Zygmunt Baumann aufmerksam gemacht: «Als bei einem Hubschrauberangriff im Februar 2011 dreiundzwanzig Gäste einer afghanischen Hochzeit getötet wurden, konnten die in Nevada auf Knöpfe drückenden Bediener der Aufklärungsdrohne die Schuld für ihren Irrtum auf die Informationsüberflutung schieben und sich darauf berufen, daß ihre Bildschirme mit Daten «vollgerotzt» würden – sie verloren den Überblick, gerade weil sie auf die Bildschirme schauten.»¹⁸ Post-heroisch sind diese neuen Kriege also nicht allein, weil von diesen Büro-Soldaten kein Mut mehr verlangt würde und sie kein nennenswertes Risiko mehr eingehen müssten, sondern auch, weil sie von aller Verantwortung, wenn sie diese denn überhaupt noch erfahren sollten, durch das Medium dispensiert werden.

Die technische Entwicklung, so zeigt sich, ermöglicht zwar zunächst einen Zuwachs von Freiheit. Sie ist allerdings insbesondere auch im Bereich der Kriegstechnologie mittlerweile an einem Punkt angelangt, an dem sie nicht mehr allein zu einer Erweiterung von Freiheitsräumen führt, sondern an dem sie diese und somit auch den Bereich persönlicher Verantwortung massiv einschränkt. Bereits die Entwicklung der Atombombe hat diesen Zusammenhang gezeigt. Denn wie bereits gesagt wurde, führte diese nicht nur zur Alternative von physischem Untergang der Menschheit auf der einen oder radikalem moralisch-politischem Wandel auf der anderen Seite, sondern auch zu dem Zwang, konstant die Drohung aufrecht zu halten, die Atomwaffe gegebenenfalls auch einzusetzen. Die Atombombe ließ – und lässt, denn sie gehört ja keinesfalls zu den Phänomenen der Vergangenheit – in diesen beiden Hinsichten keine großen Freiheitsräume.

Diese Einschränkung des Raumes persönlicher Freiheit und Verantwortung verschärft sich durch die allerneuesten technischen Möglichkeiten sogar noch. «Zu Beginn des 21. Jahrhunderts», so noch einmal Zygmunt Baumann, «hat die neueste Militärtechnologie die Verantwortung in einem [...] unvorstellbaren Ausmaß «entpersonalisiert». «Smarte» Waffen, «intelligente» Raketen und «Drohnen» nehmen dem gemeinen Soldaten wie den Spitzen des Militärapparats die Entscheidung ab und bestimmen ihre Ziele «autonom».¹⁹ Was wie eine Phantasie aus der Science-Fiction-Literatur klingt, ist mittlerweile Realität geworden. Dort, wo die erforderliche Reaktionszeit so kurz ist, dass Menschen gar nicht mehr reagieren könnten – bzw. nur so, dass es immer schon zu spät wäre –, berechnen Computer die erforderliche Reaktion. Sie treffen freilich keine freie Entscheidung und übernehmen auch keine Verantwortung. An die Stelle menschlicher Handlung sind technisch bestimmte Ereignisse getreten, für die, wie es scheint, kein Mensch Verantwortung übernehmen müsste oder könnte. Baumann bezeichnet dies als ««Adiaphorisierung» von Tötungen durch das Militär».²⁰ Was einmal zu den moralisch qualifizierbaren Handlungen gehört hat – nämlich die Tötung im Kriegskontext –, gehört nun nicht mehr in den Bereich dessen, was überhaupt zum Gegenstand einer moralischen Bewertung gemacht werden kann.

Ein zweites Beispiel zeigt, in welcher Weise die Entwicklung der Computertechnologie das Wesen des Krieges und somit die grundlegenden Distinktionen von Freund und Feind oder von Soldat und Zivilist geändert hat. Denn Krieg – sowohl der Staatenkrieg als auch jener Krieg, den Beck «postnational» nennt – kann sich heute auch im Bereich jener Welten entfalten, die man virtuell nennt (d. h. es wird in der Gegenwart nicht einfach nur die Kriegsführung zunehmend virtualisiert, sondern auch ein neuer Raum für die mögliche Kriegsführung erschlossen). Man spricht in diesem Zusammenhang von «cyberwar».²¹ Dieser Krieg kann moderne Gesellschaften treffen, wo sie am verletzlichsten sind, nämlich dort, wo die Abläufe des politischen, technischen, wirtschaftlichen, wissenschaftlichen, gesellschaftlichen oder sozialen Lebens von Computertechnologien abhängig sind. Das bedeutet, dass er sie nahezu überall und in engstens miteinander vernetzten zentralen Bereichen der gegenwärtigen Kultur treffen kann. Daher ist der *cyberwar* potentiell ein totaler Krieg. Er ist auch zumeist ein geheimer Krieg. Oft lassen sich Verursacher von störenden Eingriffen in die technischen Systeme nämlich gar nicht identifizieren. Manchmal ist sogar unklar, ob es überhaupt einen Verursacher gibt, d. h. ob überhaupt etwas geschehen ist, was auf eine Handlung mit feindlicher oder kriegereischer Absicht zurückgeht.

Es ist beispielsweise möglich, Devisen- oder Börsenkurse so zu manipulieren, dass die Manipulation als solche gar nicht auffällt.²² Was sich ändert, sind freilich die Kurse – mit teils beträchtlichen Konsequenzen in der Lebenswelt: von der Enteignung der Besitzer von Vermögen oder Unternehmensanteilen über politische Unruhen bis hin zu Bürgerkriegen und Hungersnöten, die auf gezielte Kursmanipulationen zurückgehen. Selbst wenn eine Manipulation als solche auffallen sollte, dürfte man oft nicht eindeutig sagen können, wer sie ausgeübt hat. Spuren solcher Manipulationen lassen sich nämlich leicht verschleiern oder sogar in eine falsche Richtung lenken, so dass, wer eigentlich ein Freund ist, als Feind erscheint – und umgekehrt. Weil man keinem Feind mehr von Angesicht zu Angesicht gegenübersteht, könnten plötzlich auch alle zu möglichen Feinden werden. Ein Krieg wird dann freilich nicht mehr erklärt. Es könnte dann selbstverständlich geworden sein, dass ein permanenter Kriegszustand herrscht.

5. Die Herausforderungen der neuen Kriege für Moral und Recht

Im Zeitalter der Computertechnologie kann der Krieg eine ganz neue Wirklichkeit annehmen, für die bislang noch keine ausreichenden moralischen oder rechtlichen Regelungen getroffen wurden – und vielleicht auch gar nicht getroffen werden können.²³ Man könnte angesichts der spät- oder postmodernen Formen des Krieges pessimistisch schließen. Moralisch bewertet werden kann, wie es scheint, allein noch die Entscheidung, überhaupt Waffentechnologien einzusetzen, die die Freiheit und Verantwortung des Menschen so sehr einschränken, dass man nicht mehr von Waffen im klassischen Sinne sprechen kann. Allerdings wird die Frage nach der moralischen Bewertung dieser Entscheidungen unter dem normativen Druck des Faktischen nur sehr selten gestellt. Zudem scheint der technischen Entwicklung auch in diesem Bereich eine eigene Konsequenz zu eigen zu sein. Sobald nämlich eine Technologie einmal entwickelt ist, wird sie auch Anwendung finden. Mit einer ihr eigenen Logik verschiebt sie sich aus dem Bereich des Möglichen in den Bereich des Wirklichen. Außerdem scheint ein Phänomen wie der *cyberwar* auch kaum moralisch oder rechtlich zu regulieren zu sein: «Sind Angreifer nicht zu identifizieren, kann die Einhaltung von Verträgen grundsätzlich nicht garantiert werden.»²⁴ An die Seite des Pessimismus tritt ein lakonisches Lächeln.

Man kann auch mit einer Forderung schließen, die als Zeichen eines vorsichtigen Optimismus gelesen werden kann: dass nun die Aufgabe ernst genommen werde, im Bereiche der Moral und des Rechts die notwendigen Antworten auf technische Entwicklungen zu finden, die ganz neue Formen des Krieges möglich machen und die Menschheit vor gänzlich

neue Fragen und Herausforderungen stellen. Dabei wird neben der Ächtung von bestimmten Waffen und militärischen Vorgehensweisen die Frage nach verbesserten Sicherheitsstandards in einer zunehmend vernetzten Welt eine maßgebliche Rolle spielen.

ANMERKUNGEN

- ¹ Carl SCHMITT, *Ex captivitate salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Berlin 2002, 89f.
- ² Immanuel KANT, *Zum ewigen Frieden*, in: DERS., *Werke in zehn Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1983, Bd. 9.1 (*Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*), 191–251.
- ³ Arnold J. TOYNBEE, *Krieg und Kultur. Der Militarismus im Leben der Völker*, Frankfurt/M. 1958, 12.
- ⁴ Reinhold SCHNEIDER, *Der Friede der Welt*, Wiesbaden 1956, 107.
- ⁵ Karl JASPERS, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, München 1982, 5.
- ⁶ SCHNEIDER, *Der Friede der Welt* (s. Anm. 4), 101. Vgl. Johann VON BLOCH, *Der Krieg. Übersetzung des russischen Werks des Autors. Der zukünftige Krieg in seiner technischen, volkswirtschaftlichen und politischen Bedeutung*, 6 Bde., Berlin 1899.
- ⁷ Carl SCHMITT, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien*, Berlin 2002, 105f.
- ⁸ Ebd.
- ⁹ Ebd., 106f.
- ¹⁰ Ulrich BECK, *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Frankfurt/M. 2004, 199.
- ¹¹ Ebd., 199. Vgl. zur Deregulierung von Kriegen auch Zygmunt BAUMANN, *Flüchtige Zeiten. Leben in der Ungewissheit*, aus dem Englischen übersetzt von Richard Barth, Hamburg 2008, 58ff.
- ¹² In diesem Zusammenhang lesenswert sind die Ausführungen von Armin KRISHNAN, *Gezielte Tötung. Die Individualisierung des Krieges*, Berlin 2013. Vgl. u. a. das abschließende Fazit (217): «Im Hinblick auf die sich immer weiter entwickelnden technischen Möglichkeiten der Überwachung und heimlichen Tötung sowie die politischen Versuche, in vielen Bereichen allgemeine Prinzipien der Rechtsstaatlichkeit und des Völkerrechts außer Kraft zu setzen, muss man die allmähliche Legitimierung gezielter Tötungen mit großer Sorge betrachten. Nur eine internationale Ächtung der Praxis, ein klares internationales und umfassendes Verbot von gezielten Tötungen kann helfen, staatlichen Missbrauch zu verringern und die schlimmsten Gefahren abzuwehren.»
- ¹³ BECK, *Der kosmopolitische Blick* (s. Anm. 10), 205.
- ¹⁴ Ebd.
- ¹⁵ Vgl. hier auch Zygmunt BAUMAN – David LYON, *Daten, Drohnen, Disziplin. Ein Gespräch über flüchtige Überwachung*, Frankfurt/M. 2013, 98–125 (zur «Distanzierung und Automatisierung»).
- ¹⁶ Vgl. hierzu <http://www.americaarmy.com> sowie http://de.wikipedia.org/wiki/America's_Army (9.1.2014).
- ¹⁷ BAUMAN – LYON, *Daten, Drohnen, Disziplin* (s. Anm. 16), 114.
- ¹⁸ Ebd., 112.
- ¹⁹ Ebd., 112.
- ²⁰ Vgl. hierzu neben Sandro GAYCKEN, *Cyberwar. Das Internet als Kriegsschauplatz*, München 2012 auch GAYCKENS allgemeinverständliche Darstellung *Cyberwar. Das Wettüsten hat längst begonnen. Vom digitalen Angriff zum realen Ausnahmezustand*, München 2012. Zudem sei an dieser Stelle verwiesen auf Mischa HANSEL, *Stuxnet und die Sabotage des iranischen Atomprogramms: Ein neuer Kriegsschauplatz*

im Cyberspace?, in: Thomas JÄGER – Rasmus BECKMANN (Hg.), *Handbuch Kriegstheorien*, Wiesbaden 2011, 564–576 (mit zahlreichen weiteren Literaturangaben).

²¹ Vgl. hierzu u. a. GAYCKEN, *Cyberwar. Das Wettrüsten hat längst begonnen*, 136–143 und DERS., *Cyberwar. Das Internet als Kriegsschauplatz*, (beide s. Anm. 21), 93–120.

²² Die Neuheit des *cyberwar* betont auch GAYCKEN, *Cyberwar. Das Wettrüsten hat längst begonnen* (s. Anm. 21), 68: «Cyberwar ist nicht nur eine neu Dimension des Krieges oder eine neue Waffengattung. Es ist eine ganz neue Art von Krieg. Wer über eine gute Cybertruppe verfügt, kann unentdeckt und im Geheimen die Machtgewichtungen der Welt entscheidend verändern.»

²³ GAYCKEN, *Cyberwar. Das Internet als Kriegsschauplatz* (s. Anm. 21), 196.

SONJA SAILER-PFISTER · VALLENDAR

«SCHWERTER ZU PFLUGSCHAREN» – AUF DEM WEG ZU EINEM GERECHTEN FRIEDEN

*Grundlagen der Friedensethik ausgehend von «Pacem in terris»,
«Gaudium et spes» und dem Wort der Deutschen Bischöfe «Gerechter Friede»*

«Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg» (Jes 2, 4). So lautet die Friedensvision des Propheten Jesaja. Diese biblische Vision vom Frieden ist aktueller denn je. Syrien versinkt im Krieg, Präsident Assad ist zu keinen Zugeständnissen bereit, die Bevölkerung leidet unendlich, wer kann, flüchtet in die Nachbarländer. Angesichts dieser Situation hat Papst Franziskus am 1. September 2013 während des Angelusgebetes zu einem Gebet des Friedens für Syrien aufgerufen. Er begann diesen Aufruf mit folgenden Worten:

Heute, liebe Brüder und Schwestern, möchte ich mir den Schrei zu eigen machen, der von jedem Winkel der Erde, von jedem Volk, aus dem Herzen eines jeden und von der einen großen Menschheitsfamilie mit immer größerer Ängstlichkeit aufsteigt. Es ist der Schrei, der laut ruft: Wir wollen eine friedliche Welt; wir wollen Männer und Frauen des Friedens sein; wir wollen, dass in dieser unserer Weltgemeinschaft, die durch Spaltungen und Konflikte zerrissen ist, der Friede aufbreche und nie wieder Krieg sei! Nie wieder Krieg! Der Friede ist ein zu kostbares Gut, als dass er nicht gefördert und geschützt werden müsste.¹

Der Heilige Vater ruft die Konfliktparteien auf, «der Stimme des eigenen Gewissens zu folgen, sich nicht in egoistische Interessen zu verschließen, sondern den Anderen als Bruder zu betrachten und mit Mut und Ent-

SONJA SAILER-PFISTER, geb. 1974, ist Juniorprofessorin für Christliche Gesellschaftswissenschaften und Sozialethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar. Zuvor Promotion zur «Theologie der Arbeit» an der Universität Bamberg im Rahmen des Graduiertenkollegs «Anthropologische und theologische Grundlagen im Christentum und im Islam».

schiedenheit den Weg der Kontakte und der Verhandlungen zu beschreiten [...]».² Nicht die Kultur des Konfliktes und der Auseinandersetzung soll herrschen, sondern eine Kultur der Begegnung und des Dialoges. Nur so ist ein echter Friede möglich.³

Die Sehnsucht nach Frieden sitzt bei vielen Menschen tief. «Nie wieder Krieg» – das bekräftigen alle, die Krieg, Gewalt oder Vertreibung erlebt haben. Kriegserfahrungen sind so verletzend, demütigend und traumatisierend, sowohl für den Einzelnen als auch für gesamte Gesellschaften und Völker, dass sie unter allen Umständen vermieden werden müssten. Aber dennoch scheint Krieg, so lehrt es die Geschichte, nicht auszurotten zu sein. Gewalt zwischen den Menschen und Konflikte zwischen Völkern eskalieren immer wieder. Beeinflusst von dieser Erfahrung, entwickelte die klassische Theologie, am prominentesten Thomas von Aquin, unter Einfluss der *bellum-iustum*-Tradition Ciceros, die «Lehre vom gerechten Krieg»⁴, die lange Zeit das theologische Denken und Handeln der Kirche bestimmt hat. Die Vorstellung von einem «gerechten Krieg» hat auch das kirchliche Lehramt im 20. Jahrhundert in seiner Soziallehre in modifizierter Form einerseits wieder aufgenommen, andererseits zu überwinden gesucht. Auf lokalkirchlicher Ebene in Deutschland wurde diese Lehre ebenfalls hinterfragt und trat in den Hintergrund zugunsten einer stärkeren theologischen und ethischen Akzentuierung eines «gerechten Friedens».

Diese Entwicklungsprozesse innerhalb der lehramtlichen Sozialverkündigung werden in den folgenden Ausführungen dargelegt und theologisch reflektiert. Dabei werden die wichtigsten Lehrschreiben zum Thema «Frieden» systematisch dargestellt und einige Anregungen für den zukünftigen, dringend notwendigen friedensethischen Diskurs gegeben. Einen Schwerpunkt stellt das wichtigste Dokument des päpstlichen Lehramtes zum Thema Frieden, *Pacem in terris* (1963) von Johannes XXIII. dar, des Weiteren wird auf die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et Spes* eingegangen, und schließlich wird das Hirtenwort der Deutschen Bischöfe *Gerechter Friede* behandelt, das einen inhaltlichen Paradigmenwechsel vollzieht, der für eine zukünftige Friedensethik und für ein friedliches Zusammenleben unterschiedlicher Völker, Kulturen und Religionen wegweisend ist.

1. Die Enzyklika «*Pacem in terris*» – Neuausrichtung der christlichen Friedensethik

So wie die Enzyklika *Rerum Novarum* (1891) den expliziten Beginn der katholischen Sozialverkündigung darstellt, so kann die 1963 veröffentlichte Enzyklika *Pacem in terris* (PiT) als Neubesinnung auf eine christliche

Friedensethik innerhalb der katholischen Kirche gesehen werden.⁵ Sie stellt sozusagen die Grundlage für alle weiteren Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Thema Krieg und Frieden dar und ist der Bezugspunkt für verstärkte Friedensinitiativen innerhalb der katholischen Kirche.⁶

Bahnbrechend und wegweisend für die weitere Sozialverkündigung der Kirche ist die Anerkennung der Menschenrechte.⁷ Damit öffnet sich die Kirche für den modernen Menschenrechtsdiskurs und legt die Menschenrechte allen weitergehenden friedensethischen Überlegungen und Ausführungen zu Grunde. Die Menschenrechte sind von nun an der Maßstab, dem auch internationale Konflikte unterliegen, an deren Verwirklichung und Umsetzung alle beteiligten Parteien und Akteure sich messen lassen müssen.

Ähnlich wie Papst Franziskus zum Syrienkonflikt richtete Papst Johannes XXIII. auf dem Höhepunkt der Kubakrise einen Friedensappell an die Völker der Welt und ihre verantwortlichen Repräsentanten, mit der dringenden Bitte, alles in ihrer Macht stehende zu tun, um den Frieden zu erhalten und der Welt die Schrecken eines Krieges zu ersparen.⁸ Die systematischen Aussagen zur Friedensthematik befinden sich dann in der Enzyklika *Pacem in terris*. Bemerkenswert ist, dass bereits in diesem Dokument Erörterungen über den erlaubten bzw. unerlaubten Gebrauch von Waffen fehlen und Möglichkeiten aufgezeigt werden, wie Krieg als Mittel der Politik möglichst vermieden werden kann.⁹

Eine der Hauptforderungen der Enzyklika ist Abrüstung.

Deshalb fordern Gerechtigkeit, gesunde Vernunft und Rücksicht auf die Menschenwürde dringend, daß der allgemeine Rüstungswettlauf aufhört; daß ferner die in verschiedenen Staaten bereits zur Verfügung stehenden Waffen auf beiden Seiten und gleichzeitig vermindert werden; daß Atomwaffen verboten werden; und daß endlich alle auf Grund von Vereinbarungen zu einer entsprechenden Abrüstung mit wirksamer gegenseitiger Kontrolle gelangen. (PiT 112)

Der Papst fordert wirkliche Abrüstung und zwar aus zwei Gründen, nämlich einerseits aufgrund der explodierenden Kosten, die angesichts der Not in der Welt nicht zu verantworten sind und andererseits, weil der Rüstungswettlauf die Kriegsgefahr eher steigert als dämpft. Abrüstung wird als politisch kontrollierter Vorgang gefordert, als ein gleichgewichtiger und vertraglich gesicherter Prozess, der langfristig zum Aufbau von Vertrauen führt.¹⁰

Wegweisend für die Errichtung einer zukünftigen Friedensordnung ist die Forderung einer Weltautorität, die dem universalen Gemeinwohl verpflichtet ist.

Da aber heute das allgemeine Wohl der Völker Fragen aufwirft, die alle Nationen der Welt betreffen, und da diese Fragen nur durch eine politische Gewalt geklärt werden können, deren Macht und Ordnung und deren Mittel dementsprechenden Umfang haben müssen, [...] so folgt um der sittlichen Ordnung willen

zwingend, daß eine universale politische Gewalt eingesetzt werden muß. [...] Diese allgemeine politische Gewalt, deren Macht überall auf Erden Geltung haben soll und deren Mittel in geeigneter Weise zu einem universalen Gemeinwohl führen sollen, muß freilich durch Übereinkunft aller Völker begründet und nicht mit Gewalt auferlegt werden. (PiT 137f)

Die hier geforderte Weltautorität soll die Eigenständigkeit der einzelnen Staaten nicht aufheben, sondern muss die Kompetenz besitzen, in Konfliktsfällen eingreifen und von den mächtigen Staaten unabhängige Lösungen durchsetzen zu können.¹¹ *Pacem in terris* betont in diesem Zusammenhang ausdrücklich das Subsidiaritätsprinzip (vgl. PiT 140). Es geht nicht um einen Weltstaat. Die Warnung einiger Kritiker vor der Gefahr einer diktatorischen Weltautorität ist nicht angebracht und entbehrt jeglicher Grundlage. Die Forderung einer Weltautorität bzw. einer universalen politischen Gewalt erwächst aus der Einsicht, dass in einer globalisierten Welt Probleme und Herausforderungen entstehen, die ein einzelner Staat nicht alleine bewältigen kann. Diese Art Weltföderation einzelner Staaten begründet *Pacem in terris* durch die Solidarität aller Menschen und Völker (vgl. PiT 98f, 130f), da diese aufeinander verwiesen sind, sowie aus dem oben erwähnten Subsidiaritätsprinzip und durch die Notwendigkeit, ein über die Einzelstaaten hinausgehendes Gemeinwohl zu realisieren.¹²

Papst Johannes XXIII. bezeichnet deshalb die Gründung der Vereinten Nationen als «Zeichen der Zeit». Die Hauptaufgabe dieser Institution ist es, den Frieden zu schützen, zu festigen und freundschaftliche Beziehungen unter den Völkern zu pflegen (vgl. PiT 142). An diese Gedanken sollte das Zweite Vatikanische Konzil direkt anschließen. Ein Blick in den Text zeigt jedoch ein ambivalentes Bild.

2. Die Pastoralkonstitution «*Gaudium et spes*» – zwischen Rechtfertigung des Verteidigungskrieges und dem Aufbau einer Völkergemeinschaft

Auch die Konzilsväter des Zweiten Vatikanums beschäftigten sich mit Fragen des Friedens und der Völkergemeinschaft. In *Gaudium et spes* wird das Wesen des Friedens so beschrieben:

Der Friede besteht nicht darin, daß kein Krieg ist; er läßt sich auch nicht bloß durch das Gleichgewicht entgegengesetzter Kräfte sichern; er entspringt ferner nicht dem Machtgebot eines Starken; er heißt vielmehr mit Recht und eigentlich ein «Werk der Gerechtigkeit» (Jes 32, 17). Er ist die Frucht der Ordnung, die ihr göttlicher Gründer selbst in die menschliche Gemeinschaft eingestiftet hat und die von den Menschen durch stetes Streben nach immer vollkommenerer Gerechtigkeit verwirklicht werden muss. (GS 78)

Frieden ist also mehr als Abwesenheit des Krieges, er ist eine Forderung der Gerechtigkeit, deren Realisation dem Menschen von seinem Schöpfer aufgetragen ist. Im weiteren Fortgang des Textes wird aus theologischer Perspektive der Friede über Gerechtigkeit hinaus gedacht.

So ist der Friede auch die Frucht der Liebe, die über das hinausgeht, was Gerechtigkeit zu leisten vermag. Der irdische Friede, der seinen Ursprung in der Liebe zum Nächsten hat, ist aber auch Abbild und Wirkung des Friedens, den Christus gebracht hat [...] dieser menschengewordene Sohn, der Friedensfürst, hat nämlich durch sein Kreuz alle Menschen mit Gott versöhnt [...]. (GS 78)

Der Friede wird christologisch gedeutet. Christinnen und Christen, die die Versöhnung durch Jesus Christus erfahren haben, haben eine besondere Verantwortung für den Frieden, die bei der Nächstenliebe ansetzt und durch die Feindesliebe herausgefordert wird.

Nach dieser theologischen Vergewisserung erfolgt zunächst ein Abschnitt über die «Vermeidung des Krieges» (GS 79–82), erst dann erfolgen die Ausführungen über den «Aufbau einer internationalen Gemeinschaft» (GS 83–90). Diese Kapitelaufteilung verweist auf die zwei Grundströmungen, die bei der Behandlung dieser Fragestellungen immer wieder konkurrieren. Betrachtet man den Kontext des Kapitels erscheint der Krieg als etwas, was den Frieden verhindert und den Aufbau der internationalen Gemeinschaft gefährdet, wenn nicht unmöglich macht. Obwohl sich die Konzilsväter der Unmenschlichkeit, der Grausamkeit und der Verwüstungen des Krieges bewusst sind (vgl. GS 79), kommen sie nicht zu dem Entschluss, den Krieg zu ächten.¹³ Sie argumentieren, dass die Menschen, insofern sie Sünder sind, immer der Kriegsgefahr ausgesetzt sind und so versucht der Konzilstext erneut, den kaum zu rechtfertigenden Krieg einzugrenzen. «Solange die Gefahr von Krieg besteht und solange es noch keine zuständige internationale Autorität gibt, [...] kann man, wenn die Möglichkeiten einer friedlichen Regelung erschöpft sind, einer Regierung das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung nicht absprechen» (GS 79). Das Konzil spricht zwar nicht mehr von einem gerechten Krieg, aber die Denkfigur ist noch zu erkennen. Es wird ausdrücklich die Pflicht der Regierenden betont, das Wohl der ihnen anvertrauten Völker zu schützen und den Ernst der Lage gewissenhaft einzuschätzen.

Gaudium et spes nimmt also die Diskussion um die Legitimation eines Krieges im Gegensatz zu *Pacem in terris* wieder auf. Erst nachdem dieses Problem erörtert wurde und der Einsatz von Waffen als *ultima ratio* als sittlich erlaubt angesehen wird, widmet sich der Konzilstext der Forderung des Aufbaus der internationalen Gemeinschaft und schließt an den Gedanken von *Pacem in terris* an (vgl. GS 83–90).

Während *Gaudium et spes* noch im Dilemma der beiden Perspektiven, «Legitimation einer militärischen Intervention» auf der einen und «Aufbau einer internationalen Gemeinschaft, die jegliche Waffengewalt vereitelt» auf der anderen Seite verhaftet bleibt, wird der Paradigmenwechsel im Hirten-schreiben der Deutschen Bischöfe im Jahr 2000 vollzogen. Es sollte also noch vier Jahrzehnte dauern, was die Schwierigkeit, Komplexität und Ambivalenz dieser Thematik erneut verdeutlicht.

3. «Gerechter Friede» – Vollzug des Paradigmenwechsels zum gerechten Frieden

Im Jahr 2000 haben die deutschen Bischöfe ein bemerkenswertes Hirten-schreiben zum Thema «Frieden» veröffentlicht. Die Bischöfe verteidigen nicht mehr die bis dahin in der katholischen Sozialverkündigung vertretene traditionelle Lehre vom «gerechten Krieg», sondern wechseln die Perspektive. Es geht darum, «das Denken in Kriegskategorien und auf möglichen Krieg hin überhaupt zu ersetzen durch ein Denken in Friedenskategorien, auf Frieden hin.»¹⁴ Es geht den Bischöfen nicht mehr darum, die Tradition der Lehre vom gerechten Krieg zu retten und Bedingungen zu formulieren, unter denen ein Krieg moralisch gerechtfertigt werden kann. «Nicht die Eindämmung des Krieges als ein manchmal nicht zu verhinderndes Übel, sondern seine Verhinderung und die erforderlichen positiven Voraussetzungen hierfür treten in den Mittelpunkt. Anstelle der Frage nach dem gerechten Krieg tritt nun die Frage nach dem gerechten Frieden und damit nach dem Bemühen um die Voraussetzungen und Bedingungen, die die Wahrscheinlichkeit und den Anreiz des Kriegsführens vermindern, und so den Krieg verhindern helfen.»¹⁵ Das heißt nicht, dass die Diskussion um einen gerechten Krieg obsolet wäre, v.a. im Hinblick auf die schwierige Frage einer militärischen Intervention, dennoch ist es durch die Änderung des Blickwinkels und durch einen anderen hermeneutischen Zugang zu dieser Thematik möglich, mehr um den Frieden zu ringen, als den Krieg zu rechtfertigen. Friedensfähigkeit steht im Zentrum, nicht Kriegsbefähigung.¹⁶

Dieser Paradigmenwechsel wurde erleichtert und unterstützt durch die Veränderungen des Kontextes. Vor allem die politischen Veränderungen seit 1989 trugen dazu bei, dass das Thema «Abschreckung» in den Hintergrund rückte. Bischof Franz Kamphaus beschreibt diese Tatsache bei der Pressekonferenz zur Vorstellung von *Gerechter Friede* folgendermaßen:

In «Gerechtigkeit schafft Frieden» 1983 ging es darum, im Rahmen einer hochexplosiven Blockkonfrontation den Frieden militärisch zu sichern und den politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnungskonflikt zwischen Ost und West zu entschärfen. Damals lautete die Losung: Entspannung, friedliche

Koexistenz und friedlicher Wandel. Heute ist der Ost/Westkonflikt überwunden. Gibt es ein neues Leitbild, das programmatisch bündelt, was von der christlichen Tradition her friedenspolitisch an der Zeit ist? Unsere Antwort heißt: «Gerechter Friede».¹⁷

Nach dem Ende des sog. Kalten Krieges war also ein Perspektivenwechsel möglich. Die Zielperspektive änderte sich.

Neben diesem inhaltlichen Paradigmenwechsel änderte sich in diesem Dokument auch die theologische Zugangsweise zu dieser Thematik. Die Bischöfe berufen sich viel stärker als zuvor auf die Heilige Schrift, denn die biblische Tradition birgt ein größeres innovatives und revolutionäres Potenzial in sich als gemeinhin ausgefaltet wird. Die Bischöfe stellen bewusst ihren Standpunkt klar, von welchem aus sie argumentieren und legen die Quelle offen, aus der sie schöpfen.¹⁸ Einige biblische Impulse sollen diesen neuen Zugang verdeutlichen.

Biblische Impulse

Zunächst beschreibt *Gerechter Friede* (GF) die negativen Seiten des Menschen, seinen Hang zur Gewalttätigkeit. Neben dem Verweis auf die Ursünde (Gen 3) wird auf die Geschichte des Brudermordes von Kain und Abel verwiesen. Kain ermordet seinen Bruder Abel (Gen 4). Die zwischenmenschliche Harmonie ist gestört. «Das Urbild der zwischenmenschlichen Sünde ist also die ichbesessene Gewalttat» (GF 14). Das Wort Frieden kommt in der Kainsgeschichte nicht vor. Doch er ist anwesend durch das Bild des Gartens Eden, wie ihn Jesaja in seiner messianischen Friedensvision beschreibt (Jes 11, 6–9). Doch Gott lässt den Menschen nicht verloren gehen, so schließt er trotz des Sündenfalls, trotz des Brudermordes nach der Sintflut erneut einen Bund, zunächst mit Noah (vgl. GF 20), dann mit Abraham (vgl. GF 24). Mit Abraham beginnt die Geschichte des erwählten Gottesvolkes. Es geht aber nicht um das Glück dieses Volkes allein, sondern um die ganze Menschheit. Daher ist die berühmte prophetische Friedensvision, die die Schlussphase der Geschichte Israels beschreibt, der Leittext der Friedensbewegung geworden:

Der Berg mit dem Haus des Herrn steht fest gegründet als höchster der Berge; er überragt alle Hügel. Zu ihm strömen die Völker. Viele Nationen machen sich auf den Weg. Sie sagen: Kommt, wir ziehen hinauf zum Berg des Herrn und zum Haus des Gottes Jakobs. Er zeige uns seine Wege, auf seinen Pfaden wollen wir gehen. Denn von Zion kommt die Weisung, aus Jerusalem kommt das Wort des Herrn. Er spricht Recht im Streit vieler Völker, er weist mächtige Nationen zurecht [bis in die Ferne]. Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg. Jeder sitzt unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum und niemand schreckt ihn auf. (Mi 4, 1–4, auch Jes 2, 2–4; vgl. GF 25)

Diese bekannte prophetische Vision inspiriert bis heute christliches Friedensengagement. Sie sollte nicht als sowieso nicht realisierbare Utopie abgetan werden, sondern die Realisierung einer gerechten Friedensordnung beflügeln.

Blickt man auf die Friedensbotschaft des Neuen Testaments, so steht zunächst das friedenschaffende Verhalten Jesu im Mittelpunkt. Jesus schafft Frieden (GF 44). Als er verhaftet wurde, griff einer seiner Jünger nach dem Schwert. Jesus hielt ihn zurück und sagte. «Steck dein Schwert in die Scheide. Denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen» (Mt 26, 52). Den Höhepunkt seiner Friedensbotschaft stellt die Bergpredigt dar. Jesus predigt das Ethos der Gewaltlosigkeit, der Feindesliebe und die immer wieder neue Arbeit an der Versöhnung (GF 47). Dieses Ethos stellt eine Herausforderung für jede christliche Friedensethik dar. Nicht Vergeltung steht im Mittelpunkt, sondern Versöhnung, Nächstenliebe und nicht zuletzt Feindesliebe.

Schließlich wird im Epheserbrief Jesus selbst als der Friede bezeichnet. «Zwischen [...] verfeindeten Fronten hat Jesus sterbend den «Frieden» geschaffen, denn er hat aus Juden und Heiden eine Einheit geschaffen und die trennende Mauer der Feindschaft nieder gerissen durch seinen in den Tod gegebenen Leib (vgl. Eph 2, 14)» (GF 45). Vor dem Hintergrund dieser biblischen Grundlagen entwickeln die Bischöfe das Konzept eines gerechten Frieden.

Menschenwürde als Zentrum – zum Leitbild eines gerechten Friedens

Ausgangspunkt ist die Würde des Menschen. «Nach christlichem Verständnis ist der Mensch als Gottes Ebenbild geschaffen und als das Gegenüber Gottes mit einer einzigartigen Würde ausgezeichnet» (GF 58). Diese Würde kann dem Menschen trotz aller Unvollkommenheit nicht aberkannt werden. Aufgrund dieser Würde kommen dem Menschen auch unverletzliche Rechte und Pflichten zu. Das Hirtenwort *Gerechter Friede* bezieht sich hier auf *Gaudium et spes* 26. Hier werden die Menschenrechtsforderungen aus *Pacem in terris* summarisch aufgezählt und bekräftigt.

Die Würde des Menschen und die Anerkennung der Menschenrechte sind die Voraussetzung für das Leitbild eines gerechten Friedens. «Das Leitbild des gerechten Friedens beruht auf einer letzten Endes ganz einfachen Einsicht: Eine Welt, in der den meisten Menschen vorenthalten wird, was ein menschenwürdiges Leben ausmacht, ist nicht zukunftsfähig. Sie steckt auch dann voller Gewalt, wenn es keinen Krieg gibt. Verhältnisse fortdauernder schwerer Ungerechtigkeit sind in sich gewaltgeladen und gewaltträchtig. Daraus folgt positiv: «Gerechtigkeit schafft Frieden»» (GF 59).

Das Leitbild eines gerechten Friedens fordert, Ungerechtigkeit zu beseitigen, denn ungerechte Strukturen und Lebensverhältnisse sind gewaltan-

fällig, und friedensfähige Strukturen durch die Orientierung am internationalen Gemeinwohl aufzubauen (vgl. GF 61f). Leitprinzipien dabei sind Gerechtigkeit und Solidarität (vgl. GF 63–65). Für die praktische Umsetzung eines gerechten Friedens ist Gewaltprävention elementar. So fordert *Gerechter Friede* den Vorrang einer gewaltpräventiven Konfliktbearbeitung: «Vorbeugende Politik ist besser als nachträgliche Schadensbekämpfung» (GF 66).

Weitere konstitutive Elemente eines gerechten Friedens sind neben der Anerkennung der Menschenrechte, der Einsatz für Demokratisierung und Rechtsstaatlichkeit, sowie die Förderung der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung aller Völker und die Bewahrung der natürlichen Lebensgrundlagen (vgl. GF 70–99).

Mit dem Leitbild eines gerechten Friedens ist den Bischöfen ein nicht zu unterschätzender Perspektivenwechsel gelungen. Inspiriert durch die prophetische Vision und angespornt durch das Ethos der Bergpredigt, beschreibt das Konzept des gerechten Friedens das Ziel einer friedensfähigen, menschenwürdigen und gerechten Gestaltung menschlicher Beziehungen sowohl auf individueller, als auch auf internationaler Ebene. Hinter dieses Paradigma sollte auch eine zukünftige Sozialverkündigung nicht mehr zurückgehen und sich immer wieder von den Visionen der Propheten und dem friedensstiftenden Handeln Jesu inspirieren lassen.

4. Die Sozialenzyklika «*Caritas in veritate*» – Bekräftigung der Forderung einer Politischen Weltautorität

Eine systematische Zusammenfassung des friedensethischen Programms seitens des päpstlichen Lehramtes findet sich auch in der Sozialenzyklika Papst Benedikts XVI. *Caritas in veritate* (2009):

Um die Weltwirtschaft zu steuern, die von der Krise betroffenen Wirtschaften zu sanieren, einer Verschlimmerung der Krise und sich daraus ergebenden Ungleichgewichten vorzubeugen, um eine geeignete vollständige Abrüstung zu verwirklichen, sowie Ernährungssicherheit und Frieden zu verwirklichen, den Umweltschutz zu gewährleisten und die Migrationsströme zu regulieren, ist das Vorhandensein einer echten *politischen Weltautorität*, wie sie schon von meinem Vorgänger, dem seligen Papst Johannes XXIII., angesprochen wurde, dringend nötig. Eine solche Autorität muß sich dem Recht unterordnen, sich auf konsequente Weise an die Prinzipien der Subsidiarität und Solidarität halten, auf die Verwirklichung des Gemeinwohls hingeordnet sein, sich für die Verwirklichung einer echten ganzheitlichen menschlichen Entwicklung einsetzen, die sich von den Werten der Liebe in der Wahrheit inspirieren läßt. Darüber hinaus muß diese Autorität von allen anerkannt sein, über wirksame Macht verfügen, um für jeden Sicherheit, Wahrung der Gerechtigkeit und Achtung der Rechte zu gewährleisten.¹⁹

Auch Papst Benedikt XVI. schließt sich der Forderung nach einer politischen Weltautorität an und verweist dabei auf die sozialetischen Prinzipien Solidarität und Subsidiarität sowie auf die Verwirklichung des Gemeinwohls.

5. Ausblick

Die Sozialverkündigung der Kirche hat durch die Enzyklika *Pacem in terris* einen Meilenstein in der friedensethischen Debatte gesetzt. Die Anerkennung der Menschenrechte, die Forderung einer politischen Weltautorität, die Orientierung am internationalen Gemeinwohl haben einen wesentlichen Beitrag zur friedensethischen Debatte geleistet. Darauf aufbauend haben die deutschen Bischöfe in ihrem Hirtenschreiben *Gerechter Friede* einen wegweisenden Beitrag ausgearbeitet und ein neues Leitbild theologisch fundiert.

Reflektiert man die eben skizzierten Entwicklungen für eine zukünftige Sozialverkündigung, so stellt eine weitere inhaltliche Entfaltung des Paradigmas eines gerechten Friedens, ausgehend von der unantastbaren Würde des Menschen und der Menschenrechte nach wie vor eine Herausforderung dar. Denn die Realität zeigt, dass Krieg immer noch alltäglich ist und militärische Interventionen auf der politischen Tagesordnung stehen. Ihre Legitimation wird immer wieder neu erbracht, sollte sie doch aus friedensethischer Perspektive in Frage gestellt und abgelehnt werden. So ist es nicht einfach, vom Standpunkt eines gerechten Friedens aus zu argumentieren und nicht zu versuchen, die scheinbar nicht zu vermeidende Gewalt zu legitimieren.

Des Weiteren muss es auch in Zukunft, allen Schwierigkeiten und Konfliktpotenzialen zum Trotz, um den Aufbau einer tragfähigen internationalen Gemeinschaft zur Förderung einer menschenwürdigen Friedensordnung gehen. Gerechtigkeit, Solidarität und Subsidiarität dienen dazu als sozialetische Leitprinzipien. Zielperspektiven sind die Umsetzung der Menschenrechte und die Förderung eines völkerübergreifenden Gemeinwohls. Der friedensethische Diskurs muss im Kontext einer nachhaltigen, sozialen und ökologischen Entwicklung aller Menschen und in der Realisierung von Demokratie und Rechtstaatlichkeit verortet sein.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. FRANZISKUS, *Gebet für den Frieden in Syrien und im Nahen Osten am 7. September 2013* anlässlich des Appells von Papst Franziskus, Pressemitteilung der Deutschen Bischofskonferenz am 4.9.2013, 139 a, <http://www.dbk.de> (abgerufen am 9.12.2013), 1–7, hier 2.
- ² Ebd., 2.
- ³ Vgl. ebd., 3.
- ⁴ Vgl. dazu Andreas KELLER, *Die politischen Voraussetzungen der Entstehung der bellum iustum-Tradition bei Cicero und Augustinus*, in: Ines-Jacqueline WERKNER – Antonius LIEDEHEGENER (Hg.), *Gerechter Krieg – gerechter Frieden. Religionen und friedensethische Legitimationen in aktuellen militärischen Konflikten*, Wiesbaden 2009, 23–41 und Gerhard BEESTERMÖLLER, «Rettet die Armen und befreit den Dürftigen aus der Hand des Sünders» (Ps 82, 4). Thomas von Aquin und die humanitäre Intervention, in: ebd., 43–67.
- ⁵ Vgl. Anselm HERTZ, *Zum Selbstverständnis der katholischen Friedensethik. Irdischer Friede bei Augustinus, in der Enzyklika «Pacem in terris» und in der Konstitution «Gaudium et spes» des II. Vatikanums*, in: Gerhard BEESTERMÖLLER – Norbert GLATZEL (Hg.), *Theologie im Ringen um Frieden. Einblicke in die Werkstatt theologischer Friedensethik*, Stuttgart u.a. 1995, 129–155, hier 146.
- ⁶ Vgl. ebd., 146.
- ⁷ JOHANNES XXIII, *Pacem in terris*, in: BUNDESVERBAND DER KATHOLISCHEN ARBEITNEHMER-BEWEGUNG DEUTSCHLANDS (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre*. Bornheim – Kevelaer 1992, Nr. 8–27, zitiert als PiT.
- ⁸ Vgl. Norbert GLATZEL, *Neueste kirchliche Lehrverkündigung zur Sicherheits- und Rüstungsdebatte ab 1945*, in: Norbert GLATZEL – Ernst Josef NAGEL (Hg.), *Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik*, Freiburg i. Br. u.a. 1981, 125–148, hier 133f.
- ⁹ Vgl. ebd., 133.
- ¹⁰ Vgl. Bernhard SUTOR, *Katholische Soziallehre als politische Ethik, Leistungen und Defizite*, Paderborn u.a. 2013, 238.
- ¹¹ Vgl. GLATZEL, *Neueste kirchliche Lehrverkündigung* (s. Anm. 8), 135.
- ¹² Vgl. SUTOR, *Katholische Sozialethik als politische Ethik* (s. Anm. 10), 240.
- ¹³ Vgl. GLATZEL, *Neueste kirchliche Lehrverkündigung* (s. Anm. 8), 136.
- ¹⁴ Karl-Wilhelm MERKS, *Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden – Utopie oder Realismus*, in: Heinz-Gerhard JUSTENHOVEN – Rolf SCHUHMACHER (Hg.), *«Gerechter Friede» – Weltgemeinschaft in der Verantwortung. Zur Debatte um die Friedensschrift der deutschen Bischöfe*, Stuttgart 2003, 11–28, hier 11.
- ¹⁵ Ebd., 12.
- ¹⁶ Vgl. ebd., 13.
- ¹⁷ Zitiert nach: MERKS, *Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden* (s. Anm. 14), 14; vgl. auch: DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Gerechter Friede*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000, Nr. 4–6, zitiert als GF. Vgl. auch DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Gerechtigkeit schafft Frieden. Neuauflage erweitert um die Erklärung zum Golfkonflikt*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1983/1991.
- ¹⁸ Vgl. MERKS, *Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden* (s. Anm. 14), 24. Naturrechtliche Argumentationsstrukturen treten in den Hintergrund. Zu dieser Diskussion vgl. ebd., 23–26. GF selbst erklärt das Verhältnis von Vernunft und Glaube in Nr. 56.
- ¹⁹ BENEDIKT XVI., *Enzyklika Caritas in veritate*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 186, Bonn 2009, Nr. 67.

ARNOLD ANGENENDT · MÜNSTER

KRIEG UND KIRCHE

Ein Panorama

1. Willkür und Rechtsgewalt

Das Problem ist uralte: Menschen können Menschen töten. Stammesgesellschaften, die gewöhnlicherweise die Anderen für Nicht-Menschen halten, führen permanent Krieg mit Überfällen, Raubzügen, Vergewaltigungen und Tötungen. Die Mobilisierung umfasst alle kampffähigen Männer; die Dauer ist indes kurz, oft nur für einen Tag. Anders in Gesellschaften, die einen Kriegerstand entwickeln: Hier bleibt die Mobilisierung niedrig, doch verlängert sich die Dauer. Für die mittelalterlichen Ritter wird mit einer Mobilisierung von nur wenigen Prozent der Bevölkerung gerechnet, mit allerdings verlängerter, oft halbjähriger Kriegesdauer. Dementgegen brachten die Weltkriege absolut Neues: um die 40 Prozent der Männer im Waffendienst, dazu ununterbrochene Kampftätigkeit für mehrere Jahre.¹

Eine besondere Dimension erreicht der Heilige Krieg, wo der Feind wegen seiner anderen Religion bekämpft wird. Im Alten Testament ist es «der von Jahwe ausgelöste, geführte und gewonnene Krieg gegen die Feinde Israels, welche eo ipso als seine Feinde betrachtet werden», wobei alle «dem Tod geweiht sind» (Num 21.3). Solcher Krieg bildete «einen wichtigen Bestandteil des Glaubens».² Verschärft wird der Heilige Krieg durch den Gottesfrevel, der den vernichtenden Gotteszorn hervorruft und dem man durch Tötung der Frevler entgegenwirkt.

Um zu Frieden zu gelangen, ist Gegengewalt nötig, zumindest als «Verbot von Mord, Sklaverei, Folter und Genozid».³ Der Mensch hat sich dafür als erste kulturelle Regel eine Tötungshemmung aufzuerlegen, also die Selbstdisziplinierung in der Gewaltausübung gegen andere. Die zweite Regel verpflichtet zur Abwehr derjenigen, die sich in der Gewaltanwendung gegenüber eigenen Artgenossen nicht disziplinieren. Von daher versteht sich der Staat; er will der Willkürgewalt entgegentreten und ein friedliches Zusam-

ARNOLD ANGENENDT, geb. 1934, Prof. em. für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

menleben befördern. Streitfälle haben staatliche Gerichte zu entscheiden, wo Rechtskundige anhand juristisch und moralisch ausgearbeiteter Gesetze die Urteile fällen. Zugleich muss der Staat die Gewalt so stark bei sich monopolisieren, dass er bestehende Gesetze und ergangene Gerichtsurteile durchzusetzen vermag. Dafür kann sogar das christliche Friedensgebot verblüffend umformuliert werden: «Selig sind, die Verfolgung ausüben».⁴ Dieser Rechtsstaat zählt unbestritten zu den großen humanen Leistungen. Freilich kann dieser Staat, wie die Terrorregime des 20. Jahrhunderts gezeigt haben, auch grässlich pervertiert werden. Heute steht an, ein Weltgericht gegen Kriegstreiber zu schaffen und die dafür nötige Sanktionsgewalt aufzubauen.

2. Das Neue Testament

Das Neue Testament kennt die Bergpredigt als «Urgestein der Jesusüberlieferung».⁵ Sie gilt als «eine signifikante Besonderheit Jesu»; zumal für die Feindesliebe ist Jesus «einer der pointiertesten Vertreter dieses Grundsatzes».⁶ Zusätzlich folgt als zweites Kerngebot die Seligpreisung der Gewaltlosigkeit: «Leistet [...] keinen Widerstand» (Mt 5, 39). Dadurch hat das von Jesus angekündigte Reich Gottes zum Kennzeichen, «dass es nicht mit Gewalt durchgesetzt wird».⁷ Auch kennen weder Jesus noch das Urchristentum irgendeine Form von Heiligem Krieg.

Der Exeget Gerhard Lohfink hat die Gewaltlosigkeit der Bergpredigt mit Erfahrungen Alexander Solschenizyns im «Archipel Gulag» konfrontiert, wo erst erträgliche Verhältnisse eintraten, als die der Lagerleitung zuarbeitenden Spitzel gemeuchelt wurden: «Uns ging es darum, ob ein *Anfang* sein wird! Ob ein *Lichtblick* sein wird in unserem Leben oder nicht? *Mit Güte kommt man gegen das Böse nicht an*».⁸ Bei aller Minimierung der Gewalt in der Bergpredigt, bleibt doch die legitimierte Rechtsgewalt. «Auch ein Rechtsstaat muß die Gesetzesbefolgung notfalls durch staatliche Gewalt erzwingen».⁹

Tatsächlich findet sich bei Jesus eine grundsätzliche Akzeptanz des Staates und seiner irdischen Ordnungen. Er zeigt Unbefangenheit gegenüber dem Soldatenstand: Den heidnischen Centurio belobigt er ob dessen Glaubenswilligkeit (Mt 8, 5–13) und tadelt ihn nicht wegen seines Waffentragens. «Das Militär gehört in die noch geltenden Ordnungen dieser Welt».¹⁰ Beim Prozess gegen Paulus vor dem römischen Statthalter beginnen die jüdischen Ankläger, freilich schmeichelhaft und doch zu Recht, mit dem Satz: «Tiefen Frieden genießen wir durch dich, und durch deine Umsicht hat sich für dieses Volk vieles verbessert» (Apg 24, 2). Insofern bedeutet die Gewaltlosigkeit des Neuen Testaments nicht einen totalen Gewalt-Verzicht: Verurteilt wird Willkürgewalt und akzeptiert Rechtsgewalt.

Hiergegen lässt sich der altchristliche Pazifismus ins Feld führen, der das Töten von Menschen und damit auch den Militärdienst ablehnte. Es war dann Augustinus († 430), der eine grundlegende Aversion gegen den Krieg hatte, aber doch die «Lehre vom gerechten Verteidigungskrieg» schuf: gerechtfertigt zur Abwehr von Gewalt und Unrecht, durchzuführen von der legitimen Obrigkeit. «Einzig Legitimation ist die Wiederherstellung des Friedens gemäß der göttlichen Schöpfungsordnung sowie die Bestrafung von Unrecht und die Rückgabe von Gestohlenem».¹¹

3. Krieg in der Christentumsgeschichte

Die nachantike Periode bis zum Jahre 1000 ist eine Zeit ohne große Theologie gewesen und darum auch ohne die augustinische Kriegstheorie. Bei der Frage nach den Wirkungen der christlichen Friedensbotschaft klingt es wie Hohn und Spott. Für die erste Hälfte des Mittelalters ergibt sich eine Relation von 5 Jahren Krieg auf ein Jahr Frieden. Besonders zwei Punkte erregen bis heute Anstoß: Die Gewaltmission und die Kreuzzüge. Die Mission konnte bei schriftlosen und vorhochkulturellen Völkern gar nicht anders verfahren, als religiöse Einheit herzustellen. Darum der Zwang zur Taufe aller, sogar mit der Drohung: Taufe oder Tod.¹² Eine besondere Herausforderung stellen die Kreuzzüge dar, denn sie waren Heiliger Krieg. Der Engländer Riley-Smith, der zur Zeit die Kreuzzugsforschung dominiert, definiert: «Ein Kreuzzug war ein heiliger Krieg, der zur Wiedererlangung christlicher Besitzrechte oder zum Schutze der Kirche oder der Christen [...] ausgetragen wurde».¹³ Und die Päpste riefen dazu auf.¹⁴

Ein neues Erwachen kam mit der Renaissance des 12. Jahrhunderts. Die damals wieder belebte Kanonistik befasste sich sofort mit dem «gerechten» wie auch «heiligen» Krieg und wiederholte Augustinus: «Gerecht ist der Krieg, wenn er auf [herrscherliche] Erklärung hin geführt wird, um Verluste wiederzugewinnen oder um Angreifer abzuwehren».¹⁵ Thomas von Aquin († 1274) zitierte nur wieder Augustinus: «Zu einem gerechten Krieg sind drei Dinge erforderlich: Erstens die Vollmacht des Fürsten; zweitens ist ein gerechter Grund verlangt; drittens wird verlangt, dass die Kriegführenden die rechte Absicht haben».¹⁶ Wer in dieser Weise «für die Wahrheit des Glaubens oder die Rettung des Vaterlandes und zur Verteidigung der Christenheit sein Leben lässt, wird von Gott himmlischen Lohn erlangen».¹⁷ Aber das war kein heiliger Krieg, denn so wiederum Thomas: Ein Krieg gegen Heiden könne nicht wegen deren Nichtchristlichkeit eröffnet werden. Nötigung sei dort gerechtfertigt, wo Heiden sich in bewusstem Falschglauben krieglerisch verteidigten oder unerleuchtet dorthin wieder zurückkehrten;

zudem durften sie die Christgläubigen nicht provozieren oder ihre Ehre schmähen, sollten überdies ehemals christliche Territorien herausgeben.¹⁸

4. Die Humanisten und der Frieden

Die Humanisten stellten den Frieden obenan, sogar um den Preis von Rechts- und Landesverzicht. Den Krieg nannte Erasmus von Rotterdam († 1536) einen «Ozean allen Unheils» und forderte einen christlichen Pazifismus: «Wer immer Christus verkündet, verkündet den Frieden»; denn «kannst du mit dem Munde den gemeinsamen Vater anrufen, wenn du das Schwert in das Herz deines Bruders stößt?» Im Krieg geistlichen Beistand zu leisten, sei: «In beiden Heerlagern [...] werden Gottesdienste gefeiert. Ist das nicht etwas Ungeheuerliches? Das Kreuz kämpft mit dem Kreuz, Christus führt mit Christus Krieg».¹⁹ Auch berechnete Ansprüche sollten nicht mit Krieg durchgesetzt werden; gegebenenfalls hätten die Untertanen den hierfür eingeforderten Waffendienst zu verweigern.

Für die Neuzeit wird konstatiert: «Das Konzept des gerechten Krieges erforderte eine entsprechende Begründung; war deshalb in seiner theologisch-scholastischen ebenso wie in seiner modernen säkular-völkerrechtlichen Form stets in erster Linie eine Lehre zur Verhinderung, Eindämmung und Begrenzung von Kriegen.»²⁰

5. Die Weltkriege

Mit der Globalisierung der Welt ist auch der Krieg global geworden: zum Weltkrieg. Europa verbreitete mit seiner Technik, Zivilisation, Kultur und Religion auch seinen Krieg. Das Fazit ist bedrückend: Die Friedensreligion Christentum hat weder den inner-europäischen Krieg zu beseitigen noch die weltweite Ausbreitung des eigenen Kriegs zu verhindern vermocht.

Das 19. Jahrhundert hat die Nation zum politischen Idol erhoben und machte den Nationalismus zur «Ersatzreligion»: «Das Religiöse wird im Nationalen säkularisiert, das Säkulare sakralisiert».²¹ Der nationale Volksraum galt als heiliges Vaterland und der Heldentod als religiöses Blutopfer auf dem Altar der Nation.²² Ein im Jahre 2000 unter dem Titel «Gott mit uns» publizierter Sammelband bringt gleich als ersten Satz: «Der Zusammenhang von Nation, Religion und Gewalt bezeichnet ein zentrales Element europäischer Staatswirklichkeit der Neuzeit, insbesondere aber im langen 19. Jahrhundert, der Zeit von 1789 bis 1914».²³ Auf evangelischer Seite hat man für das 19. und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts von einem «Pastorenationalismus»²⁴ gesprochen, mit dem «Opfertod für die Nation als

höchstem Wert».²⁵ Die Katholiken, die wegen der Internationalität ihrer römisch-päpstlichen Kirche eher zurückstanden, wurden nach 1900 gleichfalls national. Immerhin warnte 1912 der damals als katholischer Sprecher auftretende Münsteraner Moralthologe Joseph Mausbach († 1930) vor Chauvinismus und Hochrüstung: «Nicht nur die äußere Wehr und Rüstung der Völker wird schwerer und drückender; auch eine innere Entfremdung und Härte legt sich wie dreifaches Erz um ihre Brust und nimmt den zahlreichen Friedensversicherungen der Staatslenker den warmen, eindringenden Ton der Wahrheit».²⁶

Im August 1914 erschien die Sache Deutschlands so unbestreitbar gerecht, daß die Zustimmung allgemein war, auch von Seiten der Katholiken und auch von Mausbach. Wegen der plötzlich wieder gefüllten Kirchen erhoffte man sich, «die christliche Botschaft gleichsam auf dem Rücken der nationalen Gesinnung zu neuer Geltung zu bringen».²⁷ Dieselbe Deutung setzte sich aber auch in den anderen Ländern durch: Jedes Land kämpfte für seinen gerechten Krieg, der dadurch auch christlich legitimiert war.²⁸ Angesichts des Stellungskrieges und trotz der Vernichtungsschlachten ermutigten sich die Christen wie auch Katholiken in allen beteiligten Ländern zu trotzigem Durchhalten in nationaler Solidarität.²⁹ Der erste von den Engländern 1916 begonnene Durchbruchversuch endete damit, dass von den 100.000, die morgens aus den Gräben sprangen, am Abend 20.000 tot lagen und 40.000 verwundet waren – «die höchsten Verluste in der britischen Kriegsgeschichte».³⁰

Seit 1917 griff Ernüchterung um sich. Für einen Verständigungsfrieden nach dem Friedensappell Papst Benedikts XV. taten sich im Berliner Reichstag Sozialdemokratie und Zentrum zusammen. Joseph Mausbach äußerte Verständnis für Frankreich: «Vergleichen wir, um nur eins zu nennen, Deutschlands blühende, unversehrte Fluren mit dem zerklüfteten, verödeten, blutgetränkten Boden Nordfrankreichs, und erwägen wir, was alles dieser Ausgang des Krieges – ohne Elsaß! – für Frankreichs Volksseele bedeutet!»³¹ Der Protestantismus neigte mehr zu der auf Sieg setzenden Vaterlandspartei; so vernahm der Kirchenhistoriker Karl Holl († 1926) bei der deutschen Frühjahrsoffensive von 1918 Gottes Stimme «durch allen Geschützdonner hindurch».³² Für einen Verständigungs-Frieden setzte sich der große Adolf von Harnack († 1930), ebenso dessen Schüler Martin Rhaude († 1940), ein.³³

Mehrfach untersucht ist inzwischen die Kriegspredigt, die heute bestürzend wirkt.³⁴ Gerd Krumeich, Spezialist für den Ersten Weltkrieg, resümiert die folgenden Punkte: das Motiv des gerechten und deshalb von Gott gesegneten Krieges, weiter der Krieg als Missionar gegen die Entsittlichung und den Materialismus, dazu die Kriegszeit als Bußübung. Im Ganzen schränkt Krumeich ein: «Der Haß wird kaum einmal zum Prinzip erkoren»;

die Predigt «gerinnt selten zum Religionskrieg», will vielmehr «Zuchtmeister Christi» sein, sieht zuletzt statt eines Kreuzzugs einen «Kreuzweg»: «Mit moderner Mobilmachung der Geister hat das noch nicht wirklich zu tun».³⁵ Das katholische «Feldgesangbuch» von 1914 hatte als Gebet: «Bewahre mich vor jedem unnützen Blutvergießen, vor jeder unmenschlichen Behandlung des verwundeten oder gefangenen Feindes. Die Erinnerung an grausame Mißhandlung oder Tötung des Wehrlosen würde mir meine Todesstunde verbittern und das Sterben schwer machen»; der Abschluss des Gebetes richtet sich an die Regierenden: «Flöße ihnen friedfertige Gesinnungen ein, verkürze durch sie das Elend des Krieges, und gib uns in nicht ferner Zeit die große Wohltat eines gesegneten Friedens wieder».³⁶

Bei Kriegsausbruch 1939 war bei Katholiken «von Begeisterung [...] nichts zu spüren».³⁷ Gleichwohl blieb die Vaterlandspflicht des Soldatwerdens. Das vom Freiburger Erzbischof Gröber († 1948) herausgegebene «Handbuch für Gegenwartsfragen» postulierte «die Erziehung zum deutschen Menschen mit seinen Grundeigenschaften des Heldischen, des Kämpferischen, der Aufgeschlossenheit für Ehre und vor allem der opferfrohen Einsatzbereitschaft für die Gemeinschaft».³⁸ Bei Kriegsbeginn mahnten die Hirtenbriefe zum gerechten Frieden und «von <Sieg> ist nicht die Rede».³⁹ Gleichwohl wurde die Kampfbereitschaft religiös überhöht: «Deutschland muss leben, auch wenn wir sterben müssen».⁴⁰ Das Opfer-Motiv konnte sich im Kampf gegen den gottlosen Kommunismus zunächst noch verstärken. Der münstersche Bischof von Galen bezeichnete deswegen die Gefallenen als ähnlich den Märtyrern. Direkte Gegenstimmen blieben in der Minderheit, wie etwa der Essayist und Konvertit Theodor Haecker († 1945): «Der deutsche Soldat wird funktionieren, ungleich besser als seine Maschinen, die auch schon gut funktionieren».⁴¹ Fast erstaunlich wirkt, dass «bislang weder aus der Zeit des Ersten noch des Zweiten Weltkriegs ein Fall von Waffensegnung nachgewiesen»⁴² ist.

Der Zweite Weltkrieg brachte eine komplette Wende. Die Gestapo registrierte bei Katholiken immer wieder das Predigtthema, «daß der gegenwärtige Krieg eine Strafe Gottes für die Gottlosigkeit und Sittenlosigkeit der nationalsozialistischen Führung sei».⁴³ Die evangelische Kirche hat «die Entfesselung des Krieges durch die deutschen Machthaber nicht als solche durchschaut [...] sie hatte in diesem Bereich keinerlei kritisches Potential».⁴⁴ Indes wandten sich einzelne Pastoren der Bekennenden Kirche ab und predigten Abwehr gegen die modernen Götzen Staat, Rasse und Volkstum, ermahnten zur christlichen Einheit über alle Nationen hinweg, bewerteten den Krieg als Strafe Gottes.⁴⁵

Die ersten Atombomben im August 1945 brachten eine zuvor nicht vorstellbare technische Eskalation. Sofort stellte der Münstersche Bischof von Galen die Frage, «ob derartige Kriege noch moralisch vertretbare Mittel

sind zur Entscheidung von Streitfragen zwischen den Völkern». ⁴⁶ Das Zweite Vatikanum konstatierte eine neue Barbarei, die alle Grausamkeiten vergangener Zeiten weit übersteige: «Mit der Fortentwicklung wissenschaftlicher Waffen wachsen der Schrecken und die Verwerflichkeit des Krieges ins Unermeßliche [...] Jede Kriegshandlung, die auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung unterschiedslos abstellt, ist ein Verbrechen gegen Gott und gegen den Menschen, das fest und entschieden zu verwerfen ist». ⁴⁷

Ungewohnt war für beide Großkirchen die Idee einer Wehrdienstverweigerung, hatte doch der Soldatendienst unhinterfragt als allgemeine und selbstverständliche Pflicht gegolten. Allein bei einigen Ultramontanisten des 19. Jahrhunderts galt die allgemeine Wehrpflicht als Übel; denn wie sollten Soldaten angesichts des von der legitimen Obrigkeit verordneten Krieges beurteilen können, ob es wirklich ein gerechter Krieg sei. ⁴⁸ Nach dem Ersten Weltkrieg meldeten sich erste pazifistische Stimmen. Aber unter der NS-Herrschaft galt eine wirkliche Kriegsdienst-Verweigerung «nicht einmal als Denkmöglichkeit». ⁴⁹ Bei der Wiederbewaffnung der Bundesrepublik in den fünfziger Jahren ist unvergessen Heinrich Bölls († 1985) «Brief an einen jungen Katholiken», wo er den vor seiner Einberufung im Jahre 1938 mitgemachten religiösen Besinnungstag schildert, auf dem hauptsächlich vor sexuellen Gefahren gewarnt wurde, aber «kein Wort über Hitler, kein Wort über Antisemitismus, über etwaige Konflikte zwischen Befehl und Gewissen [fiel]». ⁵⁰ Das Zweite Vatikanum anerkannte diejenigen, «die aus Gewissensgründen den Wehrdienst verweigern, vorausgesetzt, daß sie zu einer anderen Form des Dienstes an der menschlichen Gemeinschaft bereit sind»; «einer Regierung [ist] das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung nicht ab[zu]sprechen». ⁵¹

Und nicht zuletzt: Zu beenden ist jede Form von Heiligem Krieg. Durchzusetzen ist weltweit eine Religionsfreiheit mit dem Recht auf freien Eintritt wie auch freien Austritt. ⁵² Bekanntlich droht hier ein *clash of civilizations* und wenn dieser Zusammenstoß mit Atomwaffen ausgetragen würde, wäre das wahrhaft apokalyptisch. Mehr denn je gilt die biblische Botschaft. Heute bleibt nur Eines: «Suche den Frieden und jage ihm nach» (Ps 34, 15). Oder neutestamentlich: «Liebet eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen» (Mt 5, 44). Mindestens in dem Sinne, daß die Anderen nicht wegen ihrer Rasse oder Klasse von vornherein ihres Menschenstatus beraubt werden, sondern, dass wir in jedem Menschen «das Ebenbild Gottes» sehen (Gen 1, 26f).

ANMERKUNGEN

- ¹ Barbara KUCHLER, *Kriege. Eine Gesellschaftstheorie gewaltsamer Konflikte*, Frankfurt – New York 2013.
- ² Alberto SOGGIN, *Krieg II. (Altes Testament)*, in: TRE 20 (1990), 19–25, hier: 19.
- ³ Christian TOMUSCHAT, *Europäische vs. Asiatische Welt. Scheitert die Universalisierung der Menschenrechte?*, in: Richard SCHRÖDER – Johannes ZACHHUBER (Hg.), *Was hat uns das Christentum gebracht? Versuch einer Bilanz nach zwei Jahrtausenden*, Münster u.a. 2003, 161–179; hier: 177.
- ⁴ Gerd ALTHOFF, *«Selig sind, die Verfolgung ausüben». Papst und Gewalt im Hochmittelalter*, Darmstadt 2013.
- ⁵ Ulrich LUZ, *Feindesliebe und Gewaltverzicht. Zur Struktur und Problematik neutestamentlicher Friedensideen*, in: Andreas HOLZEM (Hg.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens* (Krieg in der Geschichte 50), Paderborn u.a. 2009, 137–149; hier: 137.
- ⁶ Ebd., 138.
- ⁷ Ebd., 141.
- ⁸ Gerhard LOHFINK, *Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik*, Freiburg i. Br. 1988, 59.
- ⁹ Hanns Christoph BRENNECKE, *Kriegsdienst und Soldatenberuf für Christen und die Rolle des römischen Heeres für die Mission*, in: Andreas HOLZEM (Hg.), *Krieg und Christentum. Religiöse Gewalttheorien in der Kriegserfahrung des Westens* (Krieg in der Geschichte 50), Paderborn u.a. 2009, 180–211; hier: 181.
- ¹⁰ Ebd.
- ¹¹ Karl Leo NOETHLICH, *Krieg*, in: RAC 22 (2008), Sp. 1–75; hier: 58.
- ¹² Vgl. Arnold ANGENENDT, *Credo. Die Taufe als Sakrament des Glaubens in der Mission*, in: Christoph STIEGEMANN – Martin KROKER – Wolfgang WALTER, *Credo. Christianisierung Europas im Mittelalter. Bd. 1: Essays*, Peterburg 2013, 53–66; DERS., *Mission und Opfer*, ebd., 67–74.
- ¹³ Jonathan RILEY-SMITH, *Kreuzzüge*, in: Theologische Realenzyklopädie 20 (1990), 1–10; hier: 1.
- ¹⁴ Vgl. Arnold ANGENENDT, *Die Reinigung Jerusalems oder die Pollutio als Kreuzzugsmotivik* (im Erscheinen).
- ¹⁵ GRATIAN, *Decretum pars II*, c. 23, q. 2 c. 1; herausgeg. v. Friedberg, (1879), Sp. 894.
- ¹⁶ THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* II-II, qu. 40, a. 1 (Die deutsche Thomas-Ausgabe 17B), 83–85.
- ¹⁷ Ebd., 89 (a. 2, 4).
- ¹⁸ Vgl. Joseph HÖFFNER, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialetik im Goldenen Zeitalter*, Trier 1972, 42–55; 55–73.
- ¹⁹ ERASMUS VON ROTTERDAM, *Querela pacis/Die Klage des Friedens*, in: DERS., *Ausgewählte Schriften*, Bd. 5, hg. v. Werner WELZIG, Darmstadt 1995, 359–451; hier: 361, 383, 389, 413.
- ²⁰ Anton SCHINDLING, *Das Strafgericht Gottes. Kriegserfahrungen und Religion im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges. Erfahrungsgeschichte und Konfessionalisierung*, im gleichnamigen Sammelband hg. v. Matthias ASCHE – Anton SCHINDLING, Münster 2002, 11–51.
- ²¹ Thomas NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1800 – 1860. Bürgerwelt und starker Staat*, München 1983, 300.
- ²² Vgl. Arnold ANGENENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München 1994, 323–329.
- ²³ Gerd KRUMEICH – Hartmut LEHMANN, *Nation, Religion und Gewalt. Zur Einführung*, in: DIES. (Hg.), *«Gott mit uns». Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, Göttingen 2000, 1–6, hier: 1.
- ²⁴ Frank-Michael KUHLEMANN, *Pastorenationalismus in Deutschland im 19. Jahrhundert – Befunde und Perspektiven der Forschung*, in: Heinz-Gerhard HAUPT – Dieter LANGEWIESCHE (Hg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt u. a. 2001, 548–586.
- ²⁵ Gangolf HÜBINGER, *Sakralisierung der Nation und Formen des Nationalismus im deutschen Protestantismus*, in: KRUMEICH – LEHMANN, *Gott mit uns* (s. Anm. 23), 233–247; hier: 233.
- ²⁶ Josef MAUSBACH, *Nationalismus und christlicher Universalismus*, in: Hochland 9,1 (1912), 401–418; 584–599; 401f.

- ²⁷ Wolfgang J. MOMMSEN, *Die nationalgeschichtliche Umdeutung der christlichen Botschaft im Ersten Weltkrieg*, in: KRUMEICH – LEHMANN, *Gott mit uns* (s. Anm. 23), 249–261; hier: 250.
- ²⁸ Vgl. Martin GRESCHAT, *Der Erste Weltkrieg und die Christenheit. Ein globaler Überblick*, Stuttgart 2013.
- ²⁹ Vgl. Klaus SCHREINER, «Helm ab zum Ave Maria». *Kriegstheologie und Kriegsfrömmigkeit im Ersten Weltkrieg*, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* (2006), 65–98.
- ³⁰ John KEEGAN, *Der Erste Weltkrieg. Eine europäische Tragödie*, Berlin ²2000, 412.
- ³¹ Joseph MAUSBACH, *Das Friedensprogramm des Heiligen Vaters*, in: *Hochland* 15,1 (1917) 81–99; hier: 92.
- ³² Berndt HAMM, *Hanns Rückert als Schüler Karl Holls. Das Paradigma einer theologischen Anfälligkeit für den Nationalsozialismus*, in: Thomas KAUFMANN – Harry OELKE (Hg.), *Evangelische Kirchenhistoriker im «Dritten Reich»*, Gütersloh 2002, 273–309; hier: 293.
- ³³ Vgl. Adolf von HARNACK, *Was wir von der römischen Kirche lernen und nicht lernen sollen*, in: Kurt NOWAK, *Adolf von Harnack als Zeitgenosse. Reden und Schriften aus den Jahren des Kaiserreiches und der Weimarer Republik*, Bd. 1, Berlin u. a. 1996, 344–360; hier: 353; Adolf von HARNACK, *Protestantismus und Katholizismus in Deutschland, Rede zur Feier des Geburtstages Seiner Majestät des Kaisers und Königs*; gehalten in der Aula der Königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 27. Januar 1907, Berlin 1907, 410–412.
- ³⁴ Vgl. Heinrich MISSALLA, «Gott mit uns». *Die deutsche katholische Kriegspredigt 1914–1918*, München 1968; Karl HAMMER, *Deutsche Kriegstheologie 1870–1918*, München 1971.
- ³⁵ Gerd KRUMEICH, «Gott mit uns»? *Der erste Weltkrieg als Religionskrieg*, in: KRUMEICH – LEHMANN, *Gott mit uns* (s. Anm. 23), 273–284, hier: 280.
- ³⁶ *Feldgesangbuch für die katholischen Mannschaften des Heeres. Mit kirchlicher Approbation*, Berlin o.J. [1914], 41.
- ³⁷ Wilhelm DAMBERG, *Kriegserfahrung und Kriegstheologie 1939–1945*, in: *ThQ* 182 (2002), 321–341, hier: 323.
- ³⁸ Konrad GRÖBER (Hg.), *Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen*, Freiburg i. Br. ²1940, 164.
- ³⁹ DAMBERG, *Kriegserfahrung* (s. Anm. 37), 323.
- ⁴⁰ Heinrich MISSALLA, *Für Gott, Führer und Vaterland. Die Verstrickung der katholischen Seelsorge in Hitlers Krieg*, München 1999, 29.
- ⁴¹ Theodor HAECKER, *Tag- und Nachtbücher 1939–1945*; hg. v. Hinrich SIEFKEN, Innsbruck 1989, 89, zit. n. MISSALLA, *Für Gott* (s. Anm. 40), 41.
- ⁴² MISSALLA, ebd., 52.
- ⁴³ Heinz BOBERACH, *Berichte des SD und der Gestapo über Kirchen und Kirchenvolk in Deutschland 1934–1944*, Mainz 1971, 356.
- ⁴⁴ Günther van NORDEN, *Die evangelische Kirche und der Kriegsausbruch 1939*, in: DERS. – Volkmar WITTMÜTZ (Hg.), *Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg*, Köln 1991, 121–127; hier: 125.
- ⁴⁵ Vgl. Heinz BOBERACH, *Die evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg in der Sicht ihrer Gegner*, in: Günther van NORDEN – Volkmar WITTMÜTZ (Hg.), *Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg*, Köln 1991, 129–139.
- ⁴⁶ Clemens August von GALEN, *Predigt vom 8. Juli 1945 in Münster*, Nr. 488, in: Peter LÖFFLER (Hg.), *Bischof Clemens August Graf von Galen. Akten, Briefe und Predigten 1933–1946*, Bd. 2, Mainz 1988, 1183.
- ⁴⁷ *Gaudium et spes* 79–80; ed. LThK: *Das Zweite Vatikanische Konzil III*, Freiburg i. Br. u. a. ²1968, 549–555.
- ⁴⁸ Vgl. Klaus SCHATZ, *Ultramontanismus, Bellum Iustum und Kriegsdienstverweigerung* (Beiträge zur Friedensethik 20), Stuttgart – Berlin – Köln 1994.
- ⁴⁹ Heinz HÜRten, *Deutsche Katholiken 1918–1945*, Paderborn 1992, 467.
- ⁵⁰ Heinrich BÖLL, *Brief an einen jungen Katholiken*, Köln u. a. 1961, 9; 17.
- ⁵¹ *Gaudium et spes*, 79.
- ⁵² Regina LAUDAGE-KLEEBOG – Hannes SULZENBACHER (Hg.), *Treten Sie ein! Treten Sie aus! Warum Menschen ihre Religion wechseln* (Eine Ausstellung der Jüdischen Museen Hohenems, Frankfurt am Main und München), Berlin 2012.

MANFRED SPIEKER · OSNABRÜCK

DIE SPRACHE DER KULTUR DES TODES

1. Die Kultur des Todes

Die Sprache der «Kultur des Todes» ist voller Ambivalenzen. Sie sendet durch ihre Schlüsselbegriffe Signale aus, die positive, lebensbejahende Assoziationen auslösen und gleichzeitig ihre lebensfeindlichen Intentionen verschleiern. Aber bevor die Sprache der «Kultur des Todes» untersucht wird, ist der Begriff «Kultur des Todes» selbst näher in den Blick zu rücken. Er spielte im Pontifikat Johannes Pauls II. und insbesondere in seiner Enzyklika über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens «*Evangelium Vitae*» eine Schlüsselrolle.¹ Er ist selbst eine Art Zwitter. Er vereint scheinbar Unvereinbares. Wer ihn benutzt, muss mit dem Einwand rechnen, ob es nicht besser hieße «Unkultur des Todes». Der Begriff Kultur, vom lateinischen «colere» (bebauen, pflegen) stammend, meint das von Menschen Gestaltete im Gegensatz zur unbearbeiteten, dem Menschen oft feindlich gegenüberstehenden Natur. Aber der Begriff reicht weit über die Urbarmachung des Landes hinaus. Er meint auch die Humanisierung der Gesellschaft, die Verfeinerung der sozialen Beziehungen. In der katholischen Soziallehre schließt er alles menschliche Handeln in Wirtschaft und Politik, in Wissenschaft und Kunst mit ein. Durch die Förderung der Kultur entwickelt der Mensch, so das II. Vatikanische Konzil in *Gaudium et Spes*, das Werk des Schöpfers weiter und vervollkommnet nicht nur die Dinge und die Gesellschaft, sondern auch sich selbst.²

Der Tod dagegen ist für den, der ihn nicht im Glauben als Tor zum Leben annimmt, das Gegenteil aller Kultur. Er ist der Teil der Natur, der sich nicht durch menschliches Gestalten überwinden lässt. «Kultur des Todes» ist deshalb ein sperriger Begriff. Er verbindet Unvereinbares – Kultur, das menschliche Gestalten und den Tod, das Ende alles Gestaltens. Der Begriff hat nichts zu tun mit der *ars moriendi*, jener Kunst des Sterbens eines reifen Menschen, der dem Tod ebenso bewusst wie gelassen entgegengeht, ja

MANFRED SPIEKER, geb. 1943, em. Prof. für Christliche Sozialwissenschaften am Institut für Katholische Theologie der Universität Osnabrück.

ihn, wie Franz von Assisi, als Bruder begrüßt. Er hat auch nichts zu tun mit Mord und Totschlag, die es unter Menschen gibt, seit Kain Abel erschlug, auf denen aber immer der Fluch des Verbrechens lag. «Kultur des Todes» meint vielmehr ein Verhalten einerseits und gesellschaftliche sowie rechtliche Strukturen andererseits, die bestrebt sind, das Töten gesellschaftsfähig zu machen, indem es als medizinische Dienstleistung oder als Sozialhilfe getarnt oder mit verheißungsvoller Forschung gerechtfertigt wird. Die Kultur des Todes will das Töten vom Fluch des Verbrechens befreien. Sie breitet sich in den westlichen Gesellschaften seit rund 40 Jahren aus. Sie umfasst sowohl bioethische Problemfelder, die es gibt, seit Menschen existieren, wie Abtreibung und Euthanasie, als auch Problemfelder, die erst mit der künstlichen Befruchtung in den 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts entstanden sind, wie die embryonale Stammzellforschung, das Klonen, die Präimplantationsdiagnostik und die assistierte Reproduktion selbst. Sie bedient sich einer zweideutigen Sprache, die auf die Gesellschaft eine sedierende Wirkung hat.

Die Beispiele, anhand derer die Ambivalenzen dieser Sprache illustriert werden, kommen aus der deutschen Sprache. Aber ich bin mir gewiss, dass die «Kultur des Todes» in den anderen Sprachen genauso agiert. Sie benutzt Begriffe, die auf den ersten Blick bzw. beim ersten Hören positive Assoziationen auslösen, zum Beispiel die Begriffe Recht, Menschenrecht, Würde, Freiheit, Wahl, Hilfe, Solidarität, Gesundheit, Therapie und Selbstbestimmung. Die positiven Assoziationen, die diese Begriffe auslösen, sollen das Töten akzeptabel machen. Erst beim zweiten Blick wird deutlich, dass diese Begriffe Tarnkappen sind, hinter denen sich meist das Gegenteil verbirgt: die Missachtung des Lebensrechts und der Würde derjenigen, die keine Stimme haben, die Durchsetzung des Willens der Starken gegen die Schwachen, die unblutige Entsorgung der Ungeborenen und Sterbenden, die der Gesellschaft zur Last fallen. Dieser Tarnkappen bedienen sich nicht nur die gesellschaftlichen Interessensgruppen der Abtreibungslobby, sondern auch die Gesetzgeber und die Gerichte.

2. Abtreibung

Die Legalisierung der Abtreibung, die, sieht man von den kommunistischen Diktaturen ab, im freien Teil Europas wenige Jahre nach der Einführung der empfängnisverhütenden Hormonpräparate (1960) im Jahr 1967 in Großbritannien begann, wurde im deutschen Bundestag in allen vier großen Reformen des Abtreibungsstrafrechts (1974, 1976, 1992 und 1995) mit dem Ziel einer Verbesserung des Lebensschutzes und der Eindämmung der Zahl der Abtreibungen begründet. Die Gesetze, mit denen die beiden letzten Refor-

men beschlossen wurden, hießen «Schwangeren- und Familienhilfegesetz» (1992) und «Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetz» (1995). Die beiden Gesetze boten weder den Schwangeren noch den Familien noch den ungeborenen Kindern Hilfen an. Sie dienten allein dem Zweck, den Vorrang des Abtreibungswillens der Schwangeren vor dem Lebensrecht des Kindes zu legalisieren. Die Titel der Gesetze waren Tarnkappen.³ Dass alle Reformen das Ziel verfehlten, den Lebensschutz zu verbessern und die Zahl der Abtreibungen zu vermindern, zeigt die 1972 in der DDR und 1976 in der Bundesrepublik eingeführte Abtreibungsstatistik und die zunehmende gesellschaftliche und richterliche Akzeptanz der Abtreibung seit der ersten Reform vor 40 Jahren.⁴

In der deutschen Gesellschaft sammelt sich die Abtreibungslobby in einer Organisation, die sich «Pro Familia» nennt und die Teil der weltweiten Abtreibungsorganisation «Planned Parenthood» ist. Die Namen sind ebenfalls Tarnkappen. Ziel dieser Organisationen ist nicht Hilfe für die Familien oder für geplante und verantwortliche Elternschaft, sondern die Legalisierung der Abtreibung. So verbreitet «Pro Familia» Aufklärungsbroschüren, in denen der medizinische Ablauf einer Abtreibung in einer Sprache beschrieben wird, die jeden Hinweis auf das Kind bzw. den Embryo und seine Tötung vermeidet. Der Vorgang der Abtreibung wird als «Absaugen des Schwangerschaftsgewebes», als «Entfernung des Inhalts der Gebärmutter» oder, bei der medikamentösen Abtreibung, als «Ausstoßen der Schwangerschaft» beschrieben.⁵ Verdummung im Gewande der Aufklärung.

Eine Besonderheit der «Kultur des Todes» ist das deutsche Abtreibungsstrafrecht. Es verbietet die Abtreibung in § 218 als eine Straftat, regelt dann aber in § 218a die strafbefreienden Ausnahmen. Die Ausnahmeregelungen verdrängen den Normalfall. Wer eine Abtreibung will, hat keine Schwierigkeit, einen abtreibungswilligen Arzt zu finden und die Finanzierung aus Steuermitteln zu erhalten. Im Zentrum dieser Ausnahmeregelungen steht die Schwangerschaftskonfliktberatung. Die Schwangere bleibt im Falle einer Abtreibung in den ersten zwölf Wochen nach der Empfängnis straffrei, wenn sie dem abtreibenden Arzt durch eine Bescheinigung nachgewiesen hat, dass sie sich mindestens drei Tage vor der Abtreibung hat beraten lassen. Die dialektische Raffinesse dieser Beratungsregelung besteht darin, dass der Beratungsschein eine Beratung zugunsten des Lebensschutzes des ungeborenen Kindes dokumentieren soll, aber gleichzeitig die notwendige Voraussetzung für dessen straffreie Abtreibung ist. Dass die Schwangere auch ohne Beratung ein Recht auf den Beratungsschein hat, hat das Bundesverfassungsgericht in einem Urteil vom 27. Oktober 1998 festgestellt.⁶ Der Beratungsschein verwandelt die Straftat der Tötung eines unschuldigen Menschen in eine medizinische Dienstleistung. Er ist die Grundlage eines zivilrechtlichen Vertrages zwischen dem Arzt und der Schwangeren

zwecks Tötung ihres Kindes. Für den Arzt ist er damit eine Tötungslizenz. Er garantiert, den Vorrang des Selbstbestimmungsrechts der Schwangeren vor dem Lebensrecht ihres ungeborenen Kindes. Aus dem Abtreibungsstrafrecht wurde in der gesellschaftlichen Wahrnehmung somit ein Abtreibungsrecht. Die Abtreibungsstatistik, ebenfalls eine Besonderheit des deutschen Strafrechts, dient eher zur Verschleierung als zur Aufklärung. Einmal im Quartal und jeweils im März für das vorangehende Jahr wird meist mit beruhigendem Unterton gemeldet, dass die Abtreibungen wieder zurückgegangen seien. Die «Kultur des Todes» versteht es, einerseits die Frage nach den demographischen Ursachen des Rückganges und nach den statistisch nicht erfassten Abtreibungen und andererseits die Addition der Gesamtzahl der Abtreibungen seit Einführung der Statistik zu vermeiden (5.561.544 bis 30. September 2013).

Diese dialektische Regelung der Schwangerschaftskonfliktberatung stürzte auch die katholische Kirche in Deutschland in tiefe Konflikte. Die Mehrheit der deutschen Bischöfe und der katholischen Laien verteidigte diese Regelung gegen Papst Johannes Paul II. und den Präfekten der Glaubenskongregation Joseph Kardinal Ratzinger mit dem Argument, sie biete eine Chance, abtreibungswillige Schwangere noch für ihr Kind zu gewinnen. Die Kritiker der Beratungsregelung hielten dem entgegen, die Kirche werde durch ihre Teilnahme an diesem Beratungssystem in die «Kultur des Todes» hineingezogen. Sie dürfe ihr Beratungsangebot nicht auf gesetzlichen Zwang gründen. Nach vierjährigem Ringen mit den deutschen Bischöfen ordnete Papst Johannes Paul II. im September 1999 an, dass die kirchlichen Beratungsstellen den Schein nicht mehr ausstellen dürften.⁷ Der Konflikt und die Fortsetzung der nachweispflichtigen Schwangerenberatung durch den Verein katholischer Laien «Donum Vitae» lähmt jedoch die katholische Kirche in Deutschland verglichen mit den Kirchen in vielen anderen Ländern, zum Beispiel in Polen, Irland, Spanien, Italien und den USA, in ihrem Einsatz für den Lebensschutz bis heute. Es gibt weder Pro-Life-Sekretariate noch eine Zusammenarbeit mit der Lebensrechtsbewegung noch Unterstützung für den jährlichen Marsch für das Leben in Berlin. Die einmal im Jahr zusammen mit der Evangelischen Kirche in Deutschland begangene Woche für das Leben ist zu einem «Seid nett zueinander»-Appell verkommen. Eine öffentliche Unterstützung der europaweiten Unterschriftenaktion «One of us» zur Verbesserung des rechtlichen Schutzes des Embryos, wie sie Papst Benedikt XVI. am 5. Februar 2013 und Papst Franziskus am 12. Mai 2013 vorgenommen haben,⁸ ist für die Deutsche Bischofskonferenz kein Thema.

Auf internationaler Ebene wird die Legalisierung der Abtreibung durch verschiedene Unterorganisationen der Vereinten Nationen propagiert. Die Tarnkappe, derer sich die «Kultur des Todes» hier bedient, ist das Recht

auf reproduktive Gesundheit. Erstmals wurde dieser Begriff im Aktionsprogramm der Weltbevölkerungskonferenz 1994 in Kairo benutzt. Auch die Weltfrauenkonferenz 1995 in Peking griff ihn auf. Allerdings hielten beide Konferenzen noch an der Aussage fest, dass Abtreibung keine Methode der Familienplanung sei. Die Aktionsprogramme dieser Konferenzen haben im Übrigen auch nicht den Charakter von völkerrechtlichen Verträgen, sondern von Empfehlungen. Im Kampf um die völkerrechtliche Anerkennung eines Rechts auf reproduktive Gesundheit einschließlich eines Rechts auf Abtreibung sind aber verschiedene Unterorganisationen der UNO und NGOs aktiv, so der Menschenrechtsrat in Genf (HRC), der Weltbevölkerungsfonds (UNFPA), die Weltgesundheitsorganisation (WHO), der Ausschuss zur Beseitigung der Diskriminierung der Frau (CEDAW), der eine zentrale Rolle im Kampf um die Legalisierung der Abtreibung spielt, und neuerdings UN-Women, die am 2. Juli 2010 gegründete «Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women». Wie ein Motor steht hinter diesen Organisationen die International Planned Parenthood Federation, deren Aktionsprogramm diesem Kampf absolute Priorität zuschreibt. Die Argumentationen dieser Organisationen bedienen sich einer weiteren Tarnkappe. Sie heißt Müttersterblichkeit. Sie behaupten, die Müttersterblichkeit sei besonders groß, wenn Abtreibung «unsicher» sei. Unsichere Abtreibungen seien illegale Abtreibungen, weshalb die Senkung der Müttersterblichkeit die Legalisierung der Abtreibung erfordere. Auf der UN-Vollversammlung am 24. Oktober 2011 wurden diese Forderungen kontrovers diskutiert und nicht zuletzt vom Vertreter des Hl. Stuhles, Erzbischof Francis Assisi Chulikatt zurückgewiesen.⁹

3. Euthanasie

Bei der Euthanasie hat es die «Kultur des Todes» in Deutschland etwas schwerer als in manchen Nachbarländern wie den Benelux-Staaten – zumindest was den Gesetzgeber betrifft. Euthanasie war während der nationalsozialistischen Diktatur in großem Maße betrieben worden. Sie zielte auf die Beseitigung von Behinderten, unheilbar Kranken und Schwachen, deren Leben als lebensunwert und die Volksgemeinschaft belastend galt und deren Tötung als Tat der Liebe und des Mitleids oder, wie von Hitler selbst in einem Erlass 1939, als Gnadentod deklariert wurde. Die deutsche Gesellschaft hat jedoch weniger Schwierigkeiten mit der Euthanasie, wenn sie denn nur nicht Euthanasie, sondern «aktive Sterbehilfe» genannt wird. In demoskopischen Untersuchungen wird sie regelmäßig von rund zwei Dritteln befürwortet. Anfang 2013 diskutierte der Deutsche Bundestag erstmals Gesetzesentwürfe zum assistierten Suizid. Die liberale Justizministerin

wollte nur die kommerzielle Beihilfe zum Suizid verbieten. Ein solches partielles Verbot hätte eo ipso jede nichtkommerzielle Beihilfe zum Suizid legalisiert – eine typische Strategie der «Kultur des Todes»: im Gewande eines Tötungsverbotes etabliert sich die Legalisierung der Tötung, ganz abgesehen davon, dass sich die Organisationen kommerzieller Suizidhilfe flugs in gemeinnützige Vereine umbenannt hatten.

Das Hauptargument, dessen sich die «Kultur des Todes» bei der Euthanasie bedient, ist das Recht auf Selbstbestimmung. Jeder Mensch habe das Recht, seinen Tod selbst zu bestimmen. Hans Küng und Walter Jens nennen das «menschenwürdig sterben».¹⁰ Niemand habe, so der liberale Schweizer Abgeordnete Dick Marty 2003 im Europarat, «das Recht, einem todkranken oder sterbenden Menschen die Pflicht aufzuerlegen, sein Leben unter unerträglichen Leiden oder Qualen fortzusetzen, wenn er selbst beharrlich den Wunsch geäußert hat, es zu beenden».¹¹ Deshalb müsse aktive Sterbehilfe legalisiert werden. Die Parlamentarische Versammlung des Europarates ist dem bisher nicht gefolgt. Die «Kultur des Todes» suggeriert, die Euthanasie diene der Beendigung des Leidens und der Realisierung des Rechts auf Selbstbestimmung. Sie beseitigt das Leiden, indem sie den Leidenden beseitigt. Sie ignoriert das Tötungsverbot Unschuldiger, mithin die Legitimitätsbedingung des demokratischen Rechtsstaates. Um die Euthanasie als Resultat der Selbstbestimmung, ja sogar als Dienst am Gemeinwohl zu präsentieren, bedient sich die «Kultur des Todes» aber noch einiger Hilfsargumente. Ein erstes Hilfsargument ist anthropologischer Natur: die Kommunikationsfähigkeit wird zum konstituierenden Merkmal menschlicher Existenz erklärt. Ist die Kommunikationsfähigkeit erloschen oder auf den ersten Blick nicht mehr wahrnehmbar, wie im Falle des Wachkomas oder bei bestimmten Formen der Demenz, gilt der betroffene Mensch konsequenterweise nicht mehr als Mensch und seine Tötung nicht mehr als Tötung eines Menschen. Jeder Erwachsene soll deshalb, so ein Soziologe, für den Fall des totalen oder partiellen Kommunikationsverlustes eine Euthanasieverfügung hinterlegen, an die die verantwortlichen Personen gebunden seien.¹² Ein weiteres anthropologisches Hilfsargument ist die Definition von kommunikationsunfähigen Patienten als «human Non-Persons» oder «sentient property»,¹³ in etwa als empfindsame Sache oder fühlender Besitz zu übersetzen. Mit solchen «Nicht-Personen» kann dann verfahren werden wie mit Sachen.

Schließlich bedient sich die «Kultur des Todes» bei der Euthanasie und beim assistierten Suizid auch noch demographischer und finanzieller Argumente. Mit geradezu brutaler Offenheit fordert sie zum «altruistischen Suizid» auf und deklariert ihn zu einem «letzten humanen solidarischen Akt». Ein suizidwilliger Mensch sollte zwar die negativen Konsequenzen seiner Selbsttötung auf sein soziales Umfeld in Rechnung stellen. Noch

viel mehr dürfte man dann aber von ihm «im Falle einer unheilbaren und höchst pflegeintensiven Krankheit erwarten, dass er die emotionale Belastung, zeitliche Inanspruchnahme und finanziellen Lasten seiner Existenz für die Angehörigen und Freunde wahrnimmt. Denn nicht nur für die negativen sozialen Folgen des Aus-dem-Leben-Scheidens sind wir verantwortlich, sondern selbstverständlich auch für die des Weiterlebens». ¹⁴ Derartige Aufforderungen zum sozialverträglichen Suizid zerstören die Beziehungen zwischen Arzt und Patient. Der Patient wird vom leidenden Subjekt, dem Mitleid und Solidarität der Gesellschaft zuteilwerden, zum Objekt, das der Gesellschaft zur Last fällt. Nicht der Patient kann das Mitleid der Gesellschaft erwarten, sondern die Gesellschaft erwartet das Mitleid des Patienten. «Wer möchte unter solchen Umständen weiterleben? Aus dem Recht auf Selbsttötung wird so unvermeidlich eine Pflicht». ¹⁵

Die Praxis der Euthanasie in den Niederlanden und in Belgien zeigt, dass die Vorstellung, Euthanasie werde nur bei Vorliegen eines freiwilligen, informierten und beharrlichen Wunsches des Patienten vorgenommen, ebenso eine Illusion ist wie die Vorstellung, die Ärzte würden der gesetzlichen Pflicht, die Euthanasiefälle den Regionalen Kontrollkommissionen zu melden, nachkommen. Auch wenn der Anteil der ohne ihre Zustimmung getöteten Patienten, 2001 noch rund 20 %, nach der jüngsten Untersuchung 2010 auf etwa die Hälfte zurückgegangen zu sein scheint, so ist er nach wie vor ein großes Problem. ¹⁶ Dass die Euthanasie auch ohne Zustimmung der Patienten vorgenommen wird, zeigt darüber hinaus das Groningen-Protokoll, das seit 2004 die Tötung schwer behinderter Neugeborener und schwer kranker Kinder im ersten Lebensjahr erlaubt. Hier bedient sich die «Kultur des Todes» des Begriffs: «Abtreibung nach der Geburt». Dies zeigt zweierlei: zum einen soll der Begriff die Illusion aufrecht erhalten, dass die Tötung Neugeborener keine Euthanasie ist, da Euthanasie auf Grund der gesetzlichen Regelung die Zustimmung voraussetzt, die Neugeborene *eo ipso* nicht erteilen können, und zum anderen zeigt er die Akzeptanz der Abtreibung. Alberto Giubilini und Francesca Minerva haben 2012 dafür plädiert, die «Abtreibung nach der Geburt» auf gesunde Neugeborene auszuweiten, weil sie noch nicht den moralischen Status einer Person hätten. «Merely potential people cannot be harmed by not being brought into existence [...] since non-persons have no moral rights to life, there are no reasons for banning after-birth abortions». ¹⁷ Die niederländischen Erfahrungen zeigen, dass Euthanasie das Selbstverständnis der Gesundheitsberufe verändert und das Vertrauen des Patienten zum Arzt zerstört. Ärzte und Krankenpfleger, die zu Tötungstechnikern werden, für die die Schweizerische Akademie für medizinische Wissenschaften zwecks Qualitätssicherung eine eigene Ausbildung empfiehlt, stoßen auf das Misstrauen der Patienten. Die niederländischen Bischöfe haben bereits bei der Einbringung des Euthana-

siegesetzes in das niederländische Parlament 2001 vor dieser Entwicklung gewarnt.¹⁸ Die «Credo-Card»¹⁹ und die verstärkte Nachfrage von Niederländern nach Plätzen in Alten- und Pflegeheimen jenseits der niederländischen Grenze in Deutschland dokumentieren dieses Misstrauen. Statt den Radius der Selbstbestimmung zu erweitern vergrößert die Legalisierung der Euthanasie die Furcht vor Fremdbestimmung.

4. Embryonale Stammzellforschung, PID und PND

Eine breite Bioethikdebatte um jene Probleme der Biomedizin, die die künstliche Befruchtung voraussetzen, setzte im Jahr 2000 ein, nachdem es James Thomson 1998 an der Universität von Wisconsin-Madison erstmals gelungen war, embryonale Stammzellen zu isolieren. Ziel der Forschung ist es, aus embryonalen Stammzellen, die in der Lage sind, sich in einem geeigneten Medium beliebig zu vermehren, Gewebe und Organe zu entwickeln, die Therapien für bisher unheilbare Krankheiten versprechen. Am Anfang der Gewinnung einer Stammzelllinie steht jedoch die Zerstörung des Embryos. Die Stammzellforschung bedient sich dabei der bei der assistierten Reproduktion anfallenden sogenannten überzähligen oder verwaisten Embryonen. Der Einwand der Bioethik und des Verfassungsrechts, dass keine Therapie, und sei sie noch so verheißungsvoll, es rechtfertigen kann, einen Embryo, und sei er noch so chancenlos im Hinblick auf einen Transfer in eine Gebärmutter, zu töten, stößt auf Widerstand. Die «Kultur des Todes» bedient sich nicht nur der Verheißung, Therapien für bisher unheilbare Krankheiten zu entwickeln, sondern auch einer Reihe von sprachlichen Unterscheidungen, die den Eindruck vermitteln sollen, die überzähligen Embryonen seien nicht Personen und damit Rechtssubjekte, die von der Menschenwürdegarantie und dem Lebensrecht der Verfassung geschützt werden, sondern Objekte, die der Gesellschaft und der Forschung als Ressource zu dienen haben. Der Embryo in vitro, also ohne einen Uterus, sei zwar «menschliches Leben», aber noch kein Mensch, ja nicht einmal ein «werdender Mensch».²⁰ Er sei kein Embryo, sondern ein «Präembryo». Er habe zwar eine «abstrakte», aber keine «konkrete» Möglichkeit der Menschwerdung.²¹ Alle Unterscheidungen dienen dem Zweck, Embryonen im jeweils minderen Status des Personseins Würdeschutz und Lebensrecht absprechen und Eigentumsansprüche der Gesellschaft für Forschungs- und Therapieprojekte begründen zu können. Wie in der Euthanasiedebatte bedient sich die «Kultur des Todes» auch hier anthropologischer Hilfsargumente: Kommunikations- und Empfindungsfähigkeit oder Interessen werden zum konstituierenden Merkmal menschlicher Existenz erklärt. Der Embryo in vitro lebe noch nicht in kommunikativen Verhältnissen, sei noch «kein Diskurspartner»,²² besitze

noch keine Interessen,²³ und habe noch keine Empfindungen.²⁴ Also sei er noch keine Person und habe keine Rechte. Fazit: Er darf als Ressource verbraucht und das heißt getötet werden. Dieser «Kultur des Todes» setzte der Europäische Gerichtshof am 18. Oktober 2011 mit seinem Urteil Brüstle gegen Greenpeace eine wegweisende Entscheidung entgegen. Er verneinte die Möglichkeit einer Patentierung embryonaler Stammzellen für die wissenschaftliche Forschung, weil jede menschliche Eizelle vom Stadium ihrer Befruchtung an ein menschlicher Embryo sei. Ein Verfahren, das die Zerstörung des Embryos voraussetze, sei deshalb nicht patentierbar.²⁵

Zur Präimplantationsdiagnostik (PID): Sie ermöglicht es, im Labor erzeugte Embryonen auf bestimmte Krankheitsdispositionen oder Behinderungen zu untersuchen und im Falle eines positiven Befundes von der Übertragung in eine Gebärmutter auszuschließen. Die PID öffnet somit das Tor zur tödlichen Selektion nicht erwünschter Embryonen. Sie ist inzwischen in zahlreichen Ländern erlaubt. Bei ihrer Legalisierung in Deutschland am 7. Juli 2011 bediente sich die «Kultur des Todes» besonders vieler Tarnkappen, um das Ziel der tödlichen Selektion zu verbergen, in erster Linie der Tarnkappe der «Ethik des Helfens».²⁶ Schon die Definition der PID, die die Befürworter der Legalisierung benutzten, verschleiert deren Kern: die tödliche Selektion. Die PID sei «ein Instrument im Rahmen der künstlichen Befruchtung, das Wissen über Erkrankungen der befruchteten Eizelle vermittelt, bevor sie in die Gebärmutter eingepflanzt wird».²⁷ Sie sei eine moderne medizinische Diagnostik zur Verminderung gravierender Gesundheitsrisiken.²⁸ Sie ermögliche genetisch vorbelasteten Eltern, «ein gesundes Kind zur Welt zu bringen».²⁹ Der Gesetzgeber habe deshalb nicht das Recht, den betroffenen Paaren die PID zu versagen, wo wir doch auch «anderes Leid nicht einfach (ertragen), sondern behandeln und therapieren».³⁰ Die Ethik des Helfens oder des Heilens ignoriert den Preis, den diese «Diagnostik» kostet: die tödliche Selektion der Embryonen. Sie ignoriert den verfassungsrechtlichen Schutz, den die Menschenwürdegarantie, das Lebensrecht und das Diskriminierungsverbot Behinderter jedem Embryo nach der Empfängnis gewähren.

Auch die Pränataldiagnostik (PND) hat seit 1970 eine Entwicklung durchgemacht, die reich an sprachlichen Tarnkappen ist und das Schwangerschaftserleben der Mütter verändert.³¹ Etwa zwei Drittel der Schwangeren lassen sich nach einer Untersuchung der Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung auf eine PND ein, weil sie davon ausgehen, die PND trage dazu bei, ein gesundes Kind auf die Welt zu bringen.³² So wollen sie ihr Kind erst akzeptieren, wenn die PND ihnen bescheinigt hat, dass ihr Kind medizinisch unauffällig ist. Sie verdrängen ihre natürliche Neigung, sich über das Kind zu freuen und es zu beschützen. Sie manövrieren sich in eine schwer erträgliche Distanz zur Schwangerschaft und zum eigenen Kind.

«Ein Leben im Wahn der Optimierung. Von Anfang an. Um jeden Preis. Eltern bekommen diesen Druck besonders zu spüren. Vollkommene Eltern von vollkommenen Kindern sollen sie sein».³³ Die PND soll Gefahren für Leben und Gesundheit von Mutter und Kind abwehren. Sie steht nicht selten im «Dienst einer Eugenik-Mentalität».³⁴ Die einzige Möglichkeit, Gefahren für die Gesundheit des Kindes abzuwehren, ist häufig die Abtreibung. Dies wird in der Regel hinter Begriffen wie Prävention, prophylaktische Maßnahmen, Verhinderung genetischer Anomalien oder eingeleitete Geburt verschleiert.³⁵ Von Abtreibung darf nicht gesprochen werden. Eine Abtreibung nach einer PND wegen der schweren Behinderung des Embryos in der 23. Schwangerschaftswoche muss deshalb Entbindung genannt werden, so das Bundesarbeitsgericht in einem Urteil vom 15. Dezember 2005. Das Gericht gab einer Mutter recht, die gegen eine Kündigung durch ihren Arbeitgeber geklagt hatte mit der Begründung, es habe sich nach der Einleitung der vorzeitigen Geburt um eine «Entbindung» gehandelt.³⁶ Deshalb stehe ihr der Mutterschutz und damit der Kündigungsschutz zu. Der Arbeitgeber berief sich darauf, dass eine Abtreibung keine Entbindung und die Kündigung deshalb rechters sei. Das Gericht zwang ihn, die Kündigung zurückzunehmen.

5. Die Kultur des Lebens

«Lebt als Kinder des Lichts!», um eine kulturelle Wende herbeizuführen. Diese Aufforderung steht über dem Schlussabschnitt der Enzyklika *Evangelium Vitae*, der der Erneuerung der Kultur des Lebens gewidmet ist. Am Anfang dieser Erneuerung steht gewiss die Entlarvung der Tarnkappen der «Kultur des Todes». Aber dann müssen weitere Schritte folgen. Der Kampf zwischen einer «Kultur des Todes» und der Kultur des Lebens müsse einen «starken kritischen Geist zum Reifen bringen». Es sei «eine Illusion zu meinen, man könne eine echte Kultur des menschlichen Lebens aufbauen, wenn man den jungen Menschen nicht hilft, die Sexualität, die Liebe und das ganze Sein in ihrer wahren Bedeutung und in ihrer tiefen Wechselbeziehung zu begreifen und zu leben».³⁷ Wenn die Banalisierung der Sexualität, vor der schon Paul VI. in *Humanae Vitae* warnte, am Anfang der Verachtung des ungeborenen Lebens und der «Kultur des Todes» steht, dann steht das Zeugnis von der Schönheit und dem Reichtum der Geschlechtlichkeit als gegenseitiger Ganzhingabe, die Beachtung der in die Person eingeschriebenen biologischen Gesetze, die Vermittlung der natürlichen Methoden der Empfängnisregelung und die Entdeckung des Zusammenhangs von Liebe und Wahrheit am Anfang der Kultur des Lebens. Die Selbsthingabe, nicht die Selbstbestimmung ist der Schlüssel zu einem gelingenden Leben. Das

gilt nicht nur für Eheleute. Christus hat es vor 2000 Jahren vorgelebt. In der Eucharistie wird es täglich neue Gegenwart. Das Konzil hat es in *Gaudium et Spes* 24 unterstrichen. Für Johannes Paul II. und Benedikt XVI. war diese Wahrheit der Leitfaden ihrer Pontifikate. Für Papst Franziskus ist es der Leitfaden seines noch jungen Pontifikats. «Habt keine Angst!», dies zu verkünden. Diese Aufforderung, mit der Johannes Paul II. am Anfang seines Pontifikats die Christen ermutigte, die Tore für Christus aufzureißen, gilt immer noch.

ANMERKUNGEN

¹ JOHANNES PAUL II., *Evangelium Vitae* (25.3.1995) 24, 26, 28, 50, 64, 87, 95. Auch das nachsynodale Apostolische Schreiben JOHANNES PAULS II. *Ecclesia in Europa* von 28.6.2003 erwähnt ihn in den Ziffern 9 und 95.

² II. Vatikanisches Konzil, *Gaudium et Spes* 34, 35 und 53.

³ In Irland wurde das Gesetz, mit dem im Juli 2013 Abtreibung nach medizinischer Indikation erstmals legalisiert wurde, «Protection of Life During Pregnancy Bill» genannt.

⁴ Manfred SPIEKER, *Der verleugnete Rechtsstaat. Anmerkungen zur Kultur des Todes in Europa*, Paderborn 2011, 17ff.

⁵ FAMILIENPLANUNGSZENTRUM PRO FAMILIA HAMBURG (Hg.), *Ich will noch kein Kind... Infos zum Schwangerschaftsabbruch*, Hamburg 2004, 6, 13f. und 15. Ähnliche Broschüren auch bei Pro Familia Bremen und Pro Familia Frankfurt.

⁶ BVerfGE 98, 324f.

⁷ Manfred SPIEKER, *Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts*, Paderborn 2008, 132ff.

⁸ BENEDIKT XVI., *Ansprache beim Angelus am 3.2.2013*, in: L'Osservatore Romano (deutsch) vom 8.2.2013, 1; FRANZISKUS, *Ansprache beim Regina Coeli am 12.5.2013*, in: L'Osservatore Romano (deutsch) vom 17.5.2013, 1.

⁹ Manfred SPIEKER, *Missbrauch der UNO – Der globale Kampf um die Legalisierung der Abtreibung*, in: Bernward BÜCHNER – Claudia KAMINSKI – Mechthild LÖHR (Hg.), *Abtreibung – ein neues Menschenrecht?*, Krefeld 2012, 83ff.

¹⁰ Walter JENS – Hans KÜNG, *Menschenwürdig sterben. Ein Plädoyer für Selbstverantwortung*, München (1995) 32010.

¹¹ Council of Europe, Dokument 9898, Ziffer 61.

¹² Klaus FELDMANN, *Tod und Gesellschaft. Eine soziologische Betrachtung von Sterben und Tod*, Frankfurt 1990, 236.

¹³ Wesley J. SMITH, «Human Non-Person». Terri Schiavo, bioethics, and our future, in: National Review vom 29.3.2005, in: www.nationalreview.com/smithw/smith200503290755.asp.

¹⁴ Dagmar FENNER, *Ist die Institutionalisierung und Legalisierung der Suizid-Beihilfe gefährlich? Eine kritische Analyse der Gegenargumente*, in: Ethik in der Medizin 19 (2007) 210; Manfred von LEWINSKI, *Ausharren oder gehen? Für und wider die Freiheit zum Tode*, München 2008, 186–204.

¹⁵ Robert SPAEMANN, *Es gibt kein gutes Töten*, in: DERS. – Thomas FUCHS, *Töten oder sterben lassen? Worum es in der Euthanasiedebatte geht*, Freiburg 1997, 20; Johannes RAU, *Wird alles gut? Für einen Fortschritt nach menschlichem Maß*, Frankfurt 2001, 27f. «Wo das Weiterleben nur eine von zwei legalen Optionen ist, wird jeder rechenschaftspflichtig, der anderen die Last seines Weiterlebens aufbürdet».

¹⁶ Bregje D. ONWUTEAKA-PHILIPSEN u. a., *Trends in end-of-life practices before and after the enactment of the euthanasia law in the Netherlands from 1990 to 2010; a repeated cross-sectional survey*, in: The Lancet online July 14, 2012, 4f. Die Autoren sprechen von 9%, allerdings hat fast ein Viertel der Ärzte, die Patienten durch Euthanasie getötet haben, ihre Entscheidung weder mit dem Patienten noch mit Angehörigen oder anderen Ärzten diskutiert. Zu den Zahlen und Untersuchungen aus früheren Jahren vgl. SPIEKER, Der verleugnete Rechtsstaat (s. Anm. 4), 54f.

¹⁷ Alberto GIUBILINI – Francesca MINERVA, *After-birth abortion: why should the baby live?*, in: Journal of Medical Ethics Online First published on February 23, 2012 as 10.1136/medethics-2011-100411, 3.

¹⁸ Vgl. z. B. die Erklärung des Vorsitzenden der Niederländischen Bischofskonferenz Adrianus SIMONIS, *Care during Suffering and Dying* vom 7.4.2000, in: P. KOHNEN – G. SCHUMACHER (Hg.), *Euthanasia and Human Dignity. A Collection of Contributions by the Dutch Catholic Bishop's Conference to the Legislative Procedure 1983–2001*, Utrecht – Leuven 2002, 152.

¹⁹ Die Credo-Card ist ein Ausweis mit dem Namen des Inhabers und der Aufschrift «Maak mij niet dood, Doktor». Er signalisiert im Falle der Äußerungsunfähigkeit, dass der Inhaber in keinem Fall euthanasiert werden will.

²⁰ Johannes FISCHER, *Pflicht des Lebensschutzes nur für Menschen. Eine theologische Betrachtung der Embryonenforschung*, in: Neue Züricher Zeitung vom 12.9.2001; DERS., *Vom Etwas zum Jemand. Warum Embryonenforschung mit dem christlichen Menschenbild vereinbar ist*, in: Zeitzeichen 3 (2002), Heft 1, 11ff. Hartmut KRESS, *PID, der Status von Embryonen und embryonale Stammzellen*, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 45 (2001) 230ff.

²¹ Brigitte ZYPRIES, *Vom Zeugen und Erzeugen. Verfassungsrechtliche und rechtspolitische Fragen der Bioethik*, Vortrag an der Humboldt-Universität in Berlin am 29.10.2003, Manuskript S. 6.

²² Volker GERHARDT, *Der Embryo ist kein Diskurspartner*, Interview mit der Welt vom 5.7.2001.

²³ Wolfgang KERSTING, *Hantiert, wenn es euch frei macht*, in: FAZ vom 17.3.2001.

²⁴ Reinhard MERKEL, *Rechte für Embryonen?*, in: Christian GEYER (Hg.), *Biopolitik*, Frankfurt 2001, 64.

²⁵ EuGH, Urteil vom 18.10.2011, C-34/10. Dazu Klaus Ferdinand GÄRDITZ, *Der Europäische Gerichtshof als Hüter der Menschenwürde: Embryonenschutz und Stammzellforschung*, in: Manfred SPIEKER – Christian HILLGRUBER – Klaus Ferdinand GÄRDITZ, *Die Würde des Embryos. Ethische und rechtliche Probleme der Präimplantationsdiagnostik und der embryonalen Stammzellforschung*, Paderborn 2012, 87ff.

²⁶ Peter HINTZE in den Bundestagsdebatten am 14.4. und 7.7.2011, in: Plenarprotokoll 17/105, 11948f. und Plenarprotokoll 17/120, 13876.

²⁷ Ulrike FLAUCH in der Bundestagsdebatte am 14.4.2011, in: Plenarprotokoll 17/105, 11945.

²⁸ Sabine LEUTHEUSSER-SCHNARRENBARGER in der Bundestagsdebatte am 17.4.2011, in: Plenarprotokoll 17/105, S. 11970.

²⁹ So die Begründung des Gesetzentwurfs zur Legalisierung, in: Bundestagsdrucksache 17/5451, S. 8.

³⁰ Carola REIMANN und Ursula VON DER LEYEN in der Bundestagsdebatte am 7.7.2011, in: Plenarprotokoll 17/120, S. 13879 und 13909.

³¹ Manfred SPIEKER, *Von der zertifizierten Geburt zur eugenischen Gesellschaft*, in: Imago Hominis 19 (2012) 261ff.

³² Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung, Schwangerschaftserleben und Pränataldiagnostik. Repräsentative Befragung Schwangerer zum Thema Pränataldiagnostik, Köln (2006), 41.

³³ Monika HEY, *Mein gläserner Bauch. Wie die Pränataldiagnostik unser Verhältnis zum Leben verändert*, München 2012, 14.

³⁴ JOHANNES PAUL II., *Evangelium Vitae* 63.

³⁵ Elisabeth BECK-GERNSHEIM, *Genetische Beratung im Spannungsfeld zwischen Klientenwünschen und gesellschaftlichem Erwartungsdruck*, in: DIES. (Hg.), *Welche Gesundheit wollen wir? Dilemmata des medizintechnischen Fortschritts*, Frankfurt 1995, 124.

³⁶ Bundesarbeitsgericht 2 AZR 462/04 vom 15.12.2005.

³⁷ JOHANNES PAUL II., *Evangelium Vitae* 97.

GREGOR PREDEL

DIE KIRCHE –
«GESANDT, DIE LIEBE GOTTES ALLEN MENSCHEN
UND VÖLKERN ZU VERKÜNDEN»

1. *Das «Mysterium» der Kirche und ihre missionarische Sendung*

Die Kirche ist für die Menschen da. Ihr Auftrag ist in aller Klarheit formuliert: «Geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie alles zu befolgen, was ich euch geboten habe» (Mt 28, 19.20a). Dieser prägnante Satz ist quasi die Zuspitzung und Zusammenfassung des ganzen Matthäusevangeliums – nur noch gefolgt von der großen Zusage des Auferstandenen: «Seid gewiss, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt» (Mt 28, 20b). Beide Sätze gehören untrennbar zusammen. Die Sendung der Kirche und ihre Überzeugung, Raum der Gegenwart Gottes in der Geschichte zu sein, prägen ihre ganze Identität. Von der Sendung, der *missio* der Kirche zu sprechen bedeutet deshalb immer auch, die Kirche selbst in den Blick zu nehmen.

Deshalb stehen am Anfang der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils gerade nicht die Beschreibung oder Definition der Struktur der Kirche oder konkrete Handlungsanweisungen, sondern das Mysterium der Kirche. Geistliche Vertiefung und Erneuerung sowie ein vertieftes spirituelles Verständnis der Kirche von Christus her haben für das Konzil grundsätzlich Vorrang vor allen Strukturdebatten. Papst Johannes Paul II. hat in seiner Antrittszyklika «Redemptor hominis» unmissverständlich festgehalten, dass das Konzil auch mit diesem Ziel der Erneuerung der Kirche eine zutiefst geistliche Dimension hatte. Seine Lehre ist vom Geist Gottes selbst inspiriert und hat daher höchste Bedeutung auch für die Kirche von heute: «Was der Geist der Kirche heute durch das Konzil sagt, was er in

GREGOR PREDEL, geb. 1961, seit 2011 Prof. für Dogmatik, Dogmengeschichte und Ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät Fulda, seit 2012 deren Prorektor.

dieser Kirche allen Kirchen sagt, dient ganz gewiss – trotz einiger gelegentlicher Unruhe – dem Ziel, dem ganzen Volk Gottes im Bewusstsein seiner Heilssendung einen noch festeren Zusammenhalt zu geben.»¹

Die zentrale Aufgabe der Kirche ist es, die Menschenliebe Gottes zu verkündigen und zu leben – und Gottes Liebe damit konkret erfahrbar und bedeutsam für die ganze Menschheit zu machen. Diese Berufung der Kirche wird in *Lumen gentium* grundlegend so formuliert: «Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» (LG 1). Das Konzil greift hier über den Begriff des «Sakraments» auf den biblischen Ausdruck «mysterion» zurück. «Mysterion» bezeichnet die ganze Heilsökonomie, den umfassenden Willen Gottes, die ganze Welt in und durch Christus zum Heil zu führen in der Gemeinschaft mit sich. Der Kirche wird hier also ein sakramentales Sein und eine sakramentale Funktion im Gesamten der Heilsökonomie zugesprochen.

Das aber bedeutet eine durchaus prekäre Situation für die Kirche: Eine verweltlichte Kirche würde in diesem Sinn aufhören, Zeichen für Gottes Heilswillen und Heilswirken zu sein. Eine «entweltlichte» Kirche aber könnte kein Werkzeug dieser göttlichen Liebe mehr sein. Der Begriff des Sakraments kennzeichnet das Heil gerade in seinem Weltbezug und nicht in Distanz zu dieser Welt. Katholisch sein heißt – vor allen anderen Bestimmungen und Deutungen – von Gott her die ganze Welt als heilsfähig zu verstehen.

Diesen Grundgedanken nimmt das II. Vatikanum in vielfältiger Weise auf. Ihm geht es nicht um eine Angleichung der Kirche an die «Welt» und ihre Strukturen, sondern vielmehr im Tiefsten um die zeitgemäße und geistliche Verinnerlichung des Glaubens, um eine grundlegende Anpassung an Christus und seine Botschaft vom Reich Gottes,² «in dem unsere Hoffnung wurzelt und aus dessen Sein sie [die Kirche] ihre Höhe und Tiefe, ihren Weg und ihre Zukunft empfängt».³ In der Kirche, in ihrer Sendung zu den Menschen und in ihrer Gegenwart in der Welt muss die Liebe prägend sein, «mit der Gott uns geliebt hat, der will, dass wir einander mit derselben Liebe begegnen» (AG 12).

Es geht also keineswegs darum, eine Angleichung der Kirche an die konkrete Weltsituation und ihren schwankenden Zeitgeist zu bewirken. «Anpassung» ist etwas anderes als «Angleichung». «Anpassung» kann durchaus sogar «Abgrenzung» bedeuten. Die Konzilsväter kennen die eindeutige Warnung des Apostels Paulus: «Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch und erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist: was ihm gefällt, was gut und vollkommen ist» (Röm 12, 2). Die Kirche hat die Pflicht, den Glauben auch gegen die Verständnislosigkeit der Welt zu bewahren. Schon Paulus hat dies erfahren

müssen: «Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit» (1 Kor 1, 23).

Eine recht verstandene Ekklesiologie und ein recht verstandenes Verständnis der Sendung der Kirche werden diese grundlegende Anstößigkeit des Christentums nicht antasten wollen und können. Anders gesagt: Es kann und darf keinesfalls um eine Relativierung des Glaubens der Kirche gehen.⁴ Aber eine Ekklesiologie im Sinne des II. Vatikanums ist sehr wohl eine legitime Relativierung «jedwedes kulturelle(n) Gewand(es), das die Kirche im Laufe der Jahrhunderte angelegt hatte».⁵ Als relativ wird auch der Anspruch der Kirche bestimmt: Nicht sie ist das «Licht der Völker», das ist und bleibt Christus selbst. Ihn hat die Kirche ins Zentrum zu stellen und zu verkündigen, nicht sich selbst. Denn Jesus Christus bringt den Menschen als die endgültige Selbstoffenbarung Gottes das Heil – auch den Nichtchristen. Gottes Heilswille ist nicht gebunden an die sichtbaren Grenzen der Kirche. «Gott hat Wege, um die nur er weiß. Wir müssen das Wie Gott überlassen.»⁶

Die Kirche trägt «in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht, und zählt selbst so zu der Schöpfung, die bis jetzt noch seufzt und in Wehen liegt und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet (vgl. Röm 8, 19–22)» (LG 48). Die Kirche ist also konstitutiv geprägt von einer tiefen inneren Solidarität zu Schöpfung und Menschen. Sie ist zu einem «lebendigen Verantwortungsbewusstsein gegenüber der Welt» (AG 36) aufgerufen – nicht zuletzt in der Verantwortung für Schmerzen und Brüche, die sie und ihre Vertreter manches Mal Menschen zugefügt haben und zufügen. Bei aller Heiligkeit, die der Kirche durch Gottes Treue zukommt, ist sie immer auch eine Kirche der Sünder oder sogar eine «sündige Kirche».⁷ Sie selbst und jeder einzelne in ihr bleibt zeitlebens gefährdet. «Wir haben anderen prinzipiell nichts voraus. Nur vielleicht das Privileg, dass Gott uns dauernd unsere Erbärmlichkeit vor Augen führt, und dass wir auf seine Hilfe angewiesen sind.»⁸

2. Sendung der Kirche im Dialog

Die Kirche versteht sich daher nicht als Lehrmeisterin. Vielmehr ist die Kirche als Ganze (und jeder einzelne) Hörende auf Christus und sein Wort. Als Ganze ist die Kirche wie jeder Christ in Demut beauftragt, Zeugnis für Christus abzulegen. Als Ganze soll die Kirche in dieser demütigen Grundhaltung Dialogpartnerin der konkreten Welt von heute und der Menschen in dieser Zeit sein. «Dialog» ist dabei nicht einfach eine besondere, vielleicht austauschbare Methode, er ist kein Mittel zum Zweck. Dialog ist vielmehr eine Grundhaltung, «die von Gott selbst ausgeht, eine Bewegung, in der

Gott mit uns ständig ins Gespräch tritt, sich in Jesus beim Wort nehmen lässt und durch seinen Geist bleibend mit uns und der ganzen Welt in Verbindung bleibt. Die Kirche soll in ihrer Sendung für die Welt diese Initiative immer wieder neu verdeutlichen und übersetzen.»⁹ Druck, Angst oder gar Zwang wären in der Ausübung dieser Sendung fehl am Platz,¹⁰ denn die Wahrheit des Glaubens kann sich letztlich nur durchsetzen «kraft der Wahrheit selbst».¹¹ Daher verzichtet das II. Vatikanische Konzil bewusst auf Lehrverurteilungen und Dogmatisierungen. Es will die reale, innere Bekehrung des Menschen, es zielt nicht auf ein konformes Sprechen aller Menschen und aller kirchlichen Institutionen und Vollzüge. Diese innere Bekehrung, die scholastisch formuliert ein neuer «habitus» ist, kann aber nur ein Akt der Freiheit sein. Damit ist der Kirche auch in der Einheit des Glaubens eine enorme Vielfalt zugemutet, die im steten Dialog stehen muss, um nicht in einem wirren Pluralismus zu degenerieren.

Papst Benedikt XVI. hebt diese notwendige dialogische Grundhaltung der Kirche und aller Christen in seiner Enzyklika «Caritas in veritate» hervor. Er geht dabei aus von Christus selbst, der der Logos ist, Gottes Wort, Gottes «Dialog» in Liebe:

Denn die Wahrheit ist «lógos», der «diá-logos» schafft und damit Austausch und Gemeinschaft bewirkt. Indem die Wahrheit die Menschen aus den subjektiven Meinungen und Empfindungen herausholt, gibt sie ihnen die Möglichkeit, kulturelle und geschichtliche Festlegungen zu überwinden und in der Beurteilung von Wert und Wesen der Dinge einander zu begegnen. Die Wahrheit öffnet den Verstand der Menschen und vereint ihre Intelligenz im Logos der Liebe: Das ist die Botschaft und das christliche Zeugnis der Liebe.¹²

Die dialogische Grundhaltung christlicher Liebe muss – wie gesagt – freilich nicht nur im Hinblick auf das Verhältnis der Kirche zu den Menschen nach außen gelten, sondern in besonderer Weise auch das Miteinander in der Kirche selbst prägen – gerade um der Wahrheit des Glaubens willen.

Eine dialogische Grundhaltung prägt und verändert auch den, der in den Dialog tritt. Er kann sich dann nicht mehr ausschließlich aus sich selbst heraus begreifen, sondern muss sich auch – auf Augenhöhe, in Respekt und Freundschaft! – auf die Fragen, die Erfahrung und die Einsichten der Dialogpartner einlassen. Dialog nimmt den anderen und seine Erfahrungen ernst, er baut auf Freiheit und Wahrheit auf. Eine Kirche im Dialog nimmt ernst, dass die jeweilige Gegenwart eine echte theologische Bedeutung hat. Dialog ist nicht darauf aus, die Schwächen des anderen auszunutzen und zu widerlegen, sondern seine Stärken zu verstehen und anzuerkennen. Daher kann das II. Vatikanische Konzil betonen, dass die Kirche nichts von dem ablehnt, was in anderen «Religionen wahr und heilig ist» (NA 2). Zugleich ist ein echter Dialog immer auch Stärkung und Vergewisserung der eigenen

starken Seiten und des eigenen Standpunktes, die im Dialog freilich auch immer einzubringen sind. Es muss dabei auch deutlich werden, dass die Kirche niemals sich selbst verkündigen darf. Sie hat ihre Identität und Kraft ja immer nur von Christus her. *Nostra aetate* fordert daher mit Nachdruck: «Unablässig aber verkündet sie [sc. die Kirche] und muss sie verkündigen Christus, der ist «der Weg, die Wahrheit und das Leben» (Joh 14, 6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat» (NA 2).

Dialog ist also notwendig die andere Seite des Verständnisses der Kirche als «communio», die letztlich Anteilhabe und Anteilgabe am anderen selbst ist. Echter Dialog ist immer Bereicherung und unter Führung des Geistes Gottes eine Vertiefung des Glaubens in dieser konkreten und so verwirrend vielfältigen Welt. Echter Dialog hat für die Kirche darüber hinaus eine zentrale theologische Bedeutung: Er ist Teilhabe und Teilnahme an der göttlichen Sendung Christi im Heiligen Geist. Denn Gott will einen Dialog des Heiles mit ausnahmslos allen Menschen.¹³ «Der Dialog ist ein Weg zum Reich Gottes und wird sicherlich Frucht bringen, auch wenn Zeiten und Fristen dem Vater vorbehalten sind (vgl. Apg 1, 7).»¹⁴

Dieser Heilsdialog geht von Gott selbst aus, er ist niemals Zwang, sondern «ein Appell der Liebe»,¹⁵ der dem Menschen unverdient geschenkt wird und unter dem Risiko der Liebe steht, abgelehnt zu werden. Damit ist von Gott her der Maßstab gesetzt für das Handeln der Kirche «ad intra» und «ad extra». «Die Kirche muss zu einem Dialog mit der Welt kommen, in der sie nun einmal lebt. Die Kirche macht sich selbst zum Wort, zur Botschaft, zum Dialog. Dieser Gesichtspunkt ist einer der wichtigsten im heutigen Leben der Kirche»¹⁶, so die prophetische und bis heute nur sehr unvollkommen umgesetzte Einsicht Pauls VI. Walter Kasper qualifiziert den Dialog daher ausdrücklich als «quasisakramentales Mittel, durch das Gott in das Gewissen des Dialogpartners, wenn dieser sich öffnet, eintreten kann».¹⁷ Kasper verweist dabei allerdings auch auf eine eigentümliche Spannung: Mission ist zielgerichtet, ausgerichtet auf die Verkündigung Christi und des Reiches Gottes sowie die Aufnahme der Menschen durch die Taufe in die Kirche. Dialog dagegen ist als Ausdruck der Liebe zweckfrei. Diese Spannung aber löst sich auf, wenn beachtet wird, dass ein echter Dialog der Kirche Menschen in Beziehung zu Gott bringt. Dialog ist ja nicht «endloses Palaver», sondern «ein Austausch von Gaben. In ihnen teilt die Kirche sich selbst und durch die Kirche Gott sich selbst mit.»¹⁸ Der Dialog ist also ein unverzichtbares Heilmittel, das wesentlich zur Kirche gehört.

Der Hinweis Kaspers auf die quasisakramentale Struktur eines echten kirchlichen, missionarischen Dialogs führt ins Innerste der Trinität. Die göttlichen Personen führen nicht nur einen innergöttlichen Dialog, sie sind vielmehr wesentlich Dialog und als solche jeweils wesenhafte Selbst-

mitteilung den andern göttlichen Personen gegenüber. Im Christusereignis schließlich teilt sich dieser Gott der Welt ganz mit. Die Existenz Christi ist daher ganz und gar Heilsdialog Gottes mit dem Menschen. Jesus Christus ist Gottes Wort in Person, das Antwort sucht. Selbst die Verweigerung der menschlichen Antwort auf das göttliche Wort führt von Gottes Seite her nicht zum Abbruch des Dialogs, sondern zu Barmherzigkeit und zum Angebot eines Neubeginns.

3. Teilhabe an der Sendung des menschengewordenen Gottes

Der Gott, an den wir glauben, ist in Jesus Christus im Wortsinn Teil dieser Welt und dieser Geschichte geworden und mitten hineingegangen in das Leben der Menschen. Er ist einer von uns geworden, der sich anrühren und berühren ließ. Unser Gott ist sogar zu einem geworden, der im konkreten Menschen Jesus von Nazareth unsere Fragen und Ängste in göttlicher und zugleich menschlicher Weise geteilt hat.

Die Menschwerdung zeigt, dass Gottes universaler Heilswille und sein Dialogangebot nicht abstrakt allgemein sind, sondern leiblich-konkret an die konkreten Menschen in ihrer jeweiligen Zeit und Umwelt gerichtet sind. Die universelle Heilszusage Gottes ist den Menschen ganz konkret gerade in und durch den *einen* Mittler Jesus Christus gebracht. «[...] Es ist nur ein Gott und nur ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus, der sich selbst als Lösegeld für alle hingegeben hat (1 Tim 2, 4–6), und in keinem andern ist Heil (Apg 4, 12)» (AG 7).

Das zunächst äußere und begrenzte Wort der Botschaft Christi, das der Kirche anvertraut ist, soll eine universale, verwandelnde Wirkung in allen Menschen und Völkern der Erde erreichen. Der Dienst der Kirche ist dabei unverzichtbar, da sie durch ihren Christusbezug soteriologisch einmalig und einzigartig ist und bleibt. Das Ziel ist dabei nach Aussage von *Ad gentes*, die Menschen mit Christus so in eine existentielle, persönliche Beziehung zu bringen, dass sie sich schließlich zur Taufe entscheiden können. Durch das Glaubenszeugnis von Kirche als Ganzer und von einzelnen Menschen soll dem Dialogpartner also eine unmittelbare, eigene Beziehung zu Christus ermöglicht werden. Im Glaubenszeugnis, insbesondere im Zeugnis christlichen Lebens, wird der letzte Grund der Wirklichkeit existentiell erahnbar. Der Glaubenszeuge steht mit seiner Person und Existenz für die Botschaft ein, die er selbst durch den Heilsdialog in Christus empfangen hat. In gewisser Weise erscheint der Glaubenszeuge an Christi Stelle, in ihm wird Christus erkennbar als die ihn tragende Beziehungswirklichkeit.¹⁹

Hier wird ein ganz entscheidender, aber leicht übersehener Punkt kirchlicher Mission angesprochen²⁰: Die Mission der Kirche ist Anteilhabe an der

Mission Gottes selbst, der in Jesus von Nazareth Mensch mit Leib und Seele geworden ist, der unter uns gelebt hat als Mensch in der von Gott geschaffenen Welt. Die dialogische *Communio* der Trinität öffnet sich hinein in die Welt. «Nachdem Gott sich in Freiheit für eine Schöpfung entschieden hat, geht es in seinem trinitarischen Leben nicht um *Communio und Missio*, sondern um *Communio als Missio*.»²¹

Deshalb muss gelten: «Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach «missionarisch» (d. h. als Gesandte unterwegs), da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet gemäß dem Plan Gottes des Vaters» (AG 2). Es geht im Missionsverständnis von *Ad gentes* also nicht um kurzfristige, quantitativ messbare missionarische Erfolge im Sinne einer cleveren Pastoralstrategie. Zugespitzt kann man formulieren: Die Kirche ist von ihrer Mission her definiert, nicht umgekehrt²², sie «existiert, um zu evangelisieren»²³. Dies gilt wohlgemerkt nicht nur für Kleriker oder Ordensleute, sondern für die Kirche als Ganze. Alle Christen – die Kleriker, aber auch und gerade auch die Laien – haben als Getaufte und Gefirmte demnach nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, am Leben der Kirche je nach ihren eigenen Möglichkeiten aktiv teilzunehmen und in ihrer konkreten Lebenswelt in Wort und Tat Zeugnis zu geben von Jesus Christus. Jeder getaufte und gefirmte Christ – ob Frau oder Mann – ist Seelsorger, nicht nur Kleriker und Hauptamtliche. Denn jede und jeder Getaufte hat «teil an der Sendung Jesu, des Christus, des Messias und Heilandes selbst».²⁴ Ausdrücklich gilt deshalb: «Die Laien nehmen teil am *priesterlichen Amt* Christi»²⁵ – und sie haben natürlich auch auf ihre eigene Weise Anteil am Amt der Verkündigung und sogar am Amt der Leitung.²⁶

Dieser Grundsatz führt ins Zentrum des christlichen Glaubens und Lebens. LG 10 macht dies unmissverständlich klar: «(Die) Gläubigen ... wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit und üben ihr Priestertum aus im Empfang der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe.» Hier ist seit dem Konzil viel erreicht worden. Laien – Frauen und Männer – wirken heute prägend und segensreich auch in zentralen Bereichen der Kirche und ihrer Sendung mit: Als Religionslehrer, Pastoral- und Gemeindereferenten, in den Räten, in der Vorbereitung der Sakramente und vielem anderen mehr. Die Laien nehmen diese Aufgaben nicht wahr als «Lückenbüßer» in Zeiten eines stetig wachsenden Priestermangels oder um den Pfarrer oder Bischof zu entlasten, sondern aufgrund von Taufe und Firmung sind diese Aufgaben der Laien «Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst» (LG 33), ja sogar eine echte von Gott stammende «Berufung» (GS 43). Auch die missionarische Tätigkeit der Kirche ist daher nicht bestimmten Spezialisten vorbehalten, sondern Aufgabe des ganzen Volkes Gottes.²⁷ «So ist es die ganze Kirche,

die die Sendung zur Evangelisierung empfängt, und die Mitwirkung jedes einzelnen ist für das Ganze von Wichtigkeit. – Die Kirche, Trägerin der Evangelisierung, beginnt damit, sich selbst zu evangelisieren.»²⁸

Kirchliche Mission wird nur dann erfolgreich sein, wenn die Kirche sich von ihrer Lebensquelle in Christus her um die Welt sorgt und immer wieder neu bereit zu Umkehr und Erneuerung ist. «Doch seien alle eingedenk, dass die erste und wichtigste Verpflichtung bei der Ausbreitung des Glaubens darin besteht, ein tiefchristliches Leben zu führen» (AG 36). Das Konzil fügt einen entscheidenden ökumenischen Aspekt hinzu: «Dieses Zeugnis des Lebens wird eher seine Wirkung hervorbringen, wenn es ... zusammen mit anderen christlichen Gruppen abgelegt wird» (AG 36). Nochmals wird hier deutlich: Es geht zuerst um das Zeugnis für Christus, nicht einfach um eine zahlenmäßige Erweiterung der römisch-katholischen Kirche oder einer anderen Konfession. Ganz ausdrücklich sagt das Papst Paul VI.: «Für die Kirche geht es nicht nur darum, immer weitere Landstriche oder immer größere Volksgruppen durch die Predigt des Evangeliums zu erfassen, sondern zu erreichen, dass durch die Kraft des Evangeliums die Urteilkriterien, die bestimmenden Werte, die Interessenpunkte, die Denkgewohnheiten, die Quellen der Inspiration und die Lebensmodelle der Menschheit, die zum Wort Gottes und zum Heilsplan im Gegensatz stehen, umgewandelt werden.»²⁹

Ganz auf dem Boden der Lehre des II. Vatikanums hebt Paul VI. als Ziel der Evangelisierungsbemühungen hervor: «Evangelisieren besagt für die Kirche, die Frohbotschaft in alle Bereiche der Menschheit zu tragen und sie durch deren Einfluss von innen her umzuwandeln und die Menschheit selbst zu erneuern: «Seht, ich mache alles neu!» (Offb 21, 5; Vgl. 2 Kor 5, 17; Gal 6, 15). Es gibt aber keine neue Menschheit, wenn es nicht zuerst neue Menschen gibt durch die Erneuerung aus der Taufe (vgl. Röm 6, 4) und ein Leben nach dem Evangelium (vgl. Eph 4, 23–24; Kol 3, 9–10). Das Ziel der Evangelisierung ist also die *innere Umwandlung*»³⁰ des Menschen und eine Transformation der Welt im und aus dem Geist des anbrechenden Reiches Gottes.³¹

4. Sendung in der sich wandelnden Welt und für diese Welt

Dies geschieht zunächst dadurch, dass Menschen als Christen *in* eben dieser Welt ihren Glauben leben und so Welt und Gesellschaft mitprägen und aufbauen.³² Die Geschichte zeigt, dass gerade dieses wortlose Lebenszeugnis eine enorme missionarische Kraft hat. Zu dieser eher schöpfungstheologisch zu nennenden Sendung der Kirche kommt dann die soteriologische, erlösende Seite ihrer Mission hinzu: Die Verkündigung der Großtaten Got-

tes in Christus und durch den Heiligen Geist in Wort und Tat. «Missionarische Tätigkeit ist nichts anderes und nichts weniger als Kundgabe oder Epiphanie und Erfüllung des Planes Gottes in der Welt und ihrer Geschichte, in der Gott durch die Mission die Heilsgeschichte sichtbar vollzieht» (AG 9).

Die erste, eher schöpfungstheologische Dimension der kirchlichen Sendung verweist auf einen elementaren Aspekt christlichen Glaubens: Der dreieine Gott ist als Schöpfer und Herr der Welt und der Geschichte nicht nur in der Kirche am Werk, sondern überall im Kosmos. Er wird den Kosmos und vor allem die menschliche Geschichte zu ihrem Ziel führen. Damit ist auch die Kirche von Gott her in die Dynamik der Schöpfung gestellt.

In, mit und für Christus soll die Kirche Wegbereiterin Christi und seiner Sendung in diese Welt sein und nicht Nachlassverwalterin. Kirchliche Tradition als lebendige Tradition ist nicht zu verwalten, sondern zu gestalten. Das aber kann große Angst machen. Schließlich heißt «den Weg bereiten» oft auch, in einer scheinbar weg- und ausweglosen Lage neue Wege zu suchen und zu bauen, die noch niemand vorher gegangen ist. In einer neuen Lage sind die alten, erprobten Pfade der Vergangenheit erfahrungsgemäß nur selten gangbar. Aber selbst in einer scheinbar gottlosen, von Unheil geprägten Welt ist Gott gegenwärtig. Deshalb kann er auch aus dieser Welt der Kirche entgegenkommen.

Dafür scheint mir die tiefsinnige biblische Geschichte vom auf dem stürmischen, dunklen See wandernden Christus ein wichtiger Hinweis zu sein (vgl. Mk 6, 45–52, Mt 14, 22–33). Bezeichnenderweise können es die Jünger, allen voran Petrus, nicht glauben, dass Christus sogar aus dieser ihnen so feindlich anmutenden Welt auf sie und ihr schwankendes Kirchenschiff zugehen könnte. In ihrer Angst halten die Jünger den rettenden Christus für ein «Phantasma», ein Gespenst. Sie erkennen ihn und seine rettende Nähe nicht. Das Markusevangelium kommentiert diese Haltung so: «Ihr Herz war verstockt» (Mk 6, 52). Matthäus demonstriert die Konsequenzen dieses Unglaubens exemplarisch an Petrus, der den nahenden Jesus in geradezu absurder Weise auf die Probe stellen will: «Herr, wenn du es bist, so befehl, dass ich auf dem Wasser zu dir komme» (Mt 14, 28). Kein Wunder, dass ihm das Wasser dann auch im übertragenen Sinn bis zum Halse steht und Jesus ihn aus höchster Not retten muss und dies auch tut. Wohlgemerkt: Der Christus, der von seinen Jüngern unerkannt aus der scheinbar so dunklen und feindseligen Welt kommend auf die Kirche zugeht, rettet Petrus und stillt den Sturm.

Wo die Kirche hinkommen könnte, ist Christus schon rettend und heilbringend gegenwärtig. Das relativiert die Bedrohungen nicht, denen die Kirche ausgesetzt war und ist. Aber die Welt und die Menschen sind Gottes Schöpfung und er ist der Gott der Geschichte. Genau deshalb hat die Gegenwart ja eine theologische Bedeutung. Daher ist Angst vor der Welt für

die Kirche von Christus her unangebracht. Im Gegenteil: Es ist eine große und schwierige Herausforderung der Kirche, nach den durchaus nicht einfach zu findenden Spuren Gottes in dieser Welt zu suchen und diese zu deuten – selbst wenn diese Welt als gottlos und kirchenfern oder sogar als kirchenfeindlich empfunden wird. Nur so wird die Kirche ihrem Auftrag letztlich gerecht werden können, Zeichen und Werkzeug des Heils zu sein und die Liebe Gottes den Menschen aller Völker und Zeiten zu verkünden.

In den Umwälzungen der Geschichte nimmt die Kirche bewusst in einem manchmal mühsamen Prozess die Zukunft in die Hand, die ihr sowie so zugemutet ist. In einem zutiefst geistlichen Prozess versucht sie sich immer wieder der Zukunft und dem kommenden Herrn zu öffnen, gerade um die Gegenwart zu bestehen.³³ Gleichzeitig aber muss die Kirche die Erfahrung machen, dass ihr in diesem Bemühen das Schicksal Christi nicht erspart bleibt: «Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf» (Joh 1). In dieser bedrohlichen Erfahrung führten und führen Veränderungen in Welt und Gesellschaft immer wieder zur Gefahr von Angst und Selbstblockade in der Kirche, die ihre zentrale missionarische Aufgabe verdunkeln.

Dies geschieht besonders dann, wenn die jeweiligen theologischen Orte im Ganzen des Volkes Gottes nicht genügend beachtet werden. So hat das Lehramt der Kirche einen hierarchischen Vorrang in Beobachtung und Vergewisserung des Glaubensgehorsams.³⁴ Dem Hören und der Glaubensgewissheit sind Grenzen gesetzt. So hat das Lehramt darauf zu achten, dass die Einheit der Kirche gewahrt bleibt in der Wahrung des verbindlichen Glaubens. Denn Glaube darf nicht zu Ideologie oder Philosophie werden. Die Theologie aber hat einen hierarchischen Vorrang vor allem im theologischen und historischen Wissen und dessen Reflexion. Die Gemeinden schließlich haben einen hierarchischen Vorrang in der Praxis. Die Praxis des nach dem Gewissen gelebten Glaubens hat eine kaum zu unterschätzende Bedeutung, weil christlicher Glaube immer mehr ist als die formulierte Theologie und Lehre, sondern «Fleisch werden» muss. Spätestens hier kommt dann auch die theologische Bedeutung der ganzen Gegenwart zum Tragen, da ja in besonderer Weise die Laien immer auch mitten in der profanen Wirklichkeit leben.

Diese theologischen Orte sind nicht gegeneinander auszuspielen, sondern haben in einer spannungsreichen Einheit in geschichtlicher und wechselvoller Dynamik dialogisch das Ganze des Glaubens zu wahren und zu vertiefen. Man kann es auch so sagen: Kirche ist in sich selbst, in ihrer Beziehung zu Gott und in Beziehung zur Welt eine lernende Institution, sie ist im Hören zuerst Lerngemeinschaft. «Der Glaube kommt vom Hören» (vgl. Röm 10, 17). Durch Anfragen von innen und außen muss die Kirche sich mit alten und neuen Situationen und Fragestellungen auseinandersetzen

und diese im Licht Christi und seiner Botschaft zu bewältigen versuchen. In einem echten Lernprozess aus der Beziehung zu Gott, Welt und Menschen heraus hat sich die Kirche immer wieder neu ihres eigenen Glaubens zu vergewissern. Zugleich muss sie neue Orte und Formen suchen, wo ihre Verkündigung Gehör findet. Das wird in Europa in mancher Hinsicht anders sein als in Asien oder Lateinamerika, wo andere Fragen wichtig sind als hier, es wird in Deutschland anders sein als in Frankreich oder in Polen, am Kaiserstuhl anders als in Fulda.

Das impliziert freilich auch, dass sich die Kirche und ihre Glieder immer wieder neu auf die Suche nach der Wahrheit machen müssen. Denn niemand hat die Wahrheit, auch nicht die Kirche. «Niemand kann die Wahrheit haben, die Wahrheit hat uns, sie ist etwas Lebendiges!» (Benedikt XVI.).³⁵

5. Evangelisierung in einer säkularen und pluralen Welt

Die fundamentale Aufgabe der Kirche ist es, von Christus her und in seinem Auftrag, ihn zu verkünden, der das «Licht der Völker» ist. Auf ihr verkündigtes, vor allem aber auf ihr gelebtes personales Zeugnis kommt es dabei entscheidend an. «Die Lehre und das pastorale Handeln sind einander prinzipiell zugeordnet. Sie gehören wesensmäßig zusammen»³⁶, weil das Evangelium in dieser konkreten Welt und in dieser konkreten Gesellschaft wirksam werden soll. Diese Welt und ihre Geschichte, in der Gott Mensch geworden ist, sind der bleibende Ort des Evangeliums. In und an dieser Welt will Gott sein Heil wirken, gerade auch hier und heute. Dafür hat Gott sich in Jesus von Nazareth ganz und gar auf diese Welt und die Menschen eingelassen. Auch die Kirche muss diesen Weg in der Nachfolge Christi gehen und sich auf die konkrete Lebenswirklichkeit und die Erfahrungen der Menschen einlassen, um Zeugnis für Christus ablegen zu können. Kirche wird den Menschen leibhaft erfahrbar sein müssen, nicht nur in Formen und Formeln, sondern mit Menschen. Das macht die kirchliche Verkündigung gewiss nicht einfacher, weil sie auf die jeweiligen, vielfältigen und manchmal widersprüchlichen Kulturen und Lebenswirklichkeiten, auf die konkrete, gegenwärtige Lebenserfahrung der Menschen eingehen muss, um diese zu erreichen. Dabei können viele scheinbare Sicherheiten zerbrechen. An der konkreten, höchst pluralen Lebenswirklichkeit der Menschen von heute zerbricht vor allem ein Ansatz der Verkündigung, «der die Dinge immer schon klar hat und sie nur noch weitergibt. Die Lebenserfahrung der Menschen ist dann ebenso bedeutsam wie das aufmerksame Hören auf die offenbarte Botschaft, um dann in meiner Verantwortung, mit Hilfe des informierten Gewissens, zu meinem Weg zu kommen. Man kann sich schon fragen, ob im gleichen Maße Mühe darauf verwandt wurde, sich nicht nur

der Offenbarungsaussagen aus der Tradition neu zu vergewissern, sondern auch auf die Erfahrung des Menschen zu hören.»³⁷

Das bedeutet nicht zuletzt, die Lebenswirklichkeit der Menschen und die Realität als Ganze zunächst einmal wahrzunehmen, ohne gleich zu werten und zu urteilen – und ohne immer gleich Antworten auf die drängenden Fragen und Probleme der Menschen zu haben. Eine kirchliche Verkündigung, die nicht erfasst, was wirklich die Fragen der Menschen von heute sind, wird ungehört verhallen. Eine kirchliche Liturgie, die neben der Treue zur Überlieferung nicht auch die persönlichen Erfahrungen der Menschen aufnimmt, wird in feierlicher Weise tot sein. Ein kirchlicher Umgang, der mit Scheitern und Schuld nicht barmherzig umzugehen vermag, verdunkelt Christus, der die göttliche Barmherzigkeit in Person ist.³⁸

Von Schöpfung und Inkarnation her muss die Kirche konstitutiv auf die Zeichen und Spuren Gottes in dieser Welt hören, die sich in besonderer Weise auch in den Fragen und dem Suchen der Menschen äußern, wenn sie ihrer Berufung gerecht werden will, universales Sakrament des Heils für die Welt zu sein.³⁹

Bewusst sagt das II. Vatikanische Konzil in seinem Titel der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* nicht: «Kirche und die Welt von heute». Der Titel von *Gaudium et spes* lautet vielmehr prägnant: «Über die Kirche in der Welt von heute». Kirche und Welt können und dürfen keine Parallelwelten sein. Die Kirche lebt in der Welt von heute; die Welt von heute reicht in die Kirche hinein.⁴⁰

Die konkrete, aktuelle Welt ist der Ort der Verkündigung und des christlichen Lebens. Die konkrete Wirklichkeit ist der Ort, wo Gott Heil wirken will. Die je neue Vergegenwärtigung Christi in der Welt von heute kann deshalb nicht das Ergebnis einer ausgefeilten Evangelisierungs- oder Pastoralstrategie sein. Sie ist vielmehr von Gott her ein geistliches, pneumatisches Geschehen, das nicht in der Vergangenheit verharret, sondern in Freiheit neue Zukunft schaffen will. So wird eine zukünftig ganz entscheidende Herausforderung einer Kirche in der Welt sein müssen, die vielfältigen Zeichen des Gottesgeistes zu erkennen und zu deuten, damit sie sich immer wieder neu an Christus orientieren kann. Von daher gesehen ist die immer säkularer scheinende Welt mit ihren bedrängenden Anfragen an die Kirche eher eine Chance als eine Bedrohung des Glaubens. Die säkulare Welt mit den dennoch bleibenden existentiellen Fragen der Menschen fordert den Glauben der Kirche in unerhörter Weise heraus, sich auf sein Zentrum zu besinnen und dabei auch die Hierarchie der Wahrheiten aufs Neue in den Blick zu nehmen. Es geht darum, die Überlieferung des Glaubens auf dem Boden der Gegenwart und konkreter menschlicher Lebenserfahrung umfassend – und wo nötig neu – zu thematisieren. «Der Glaube muss zeigen, dass er Menschen zum Leben bringt und ihnen Kraft gibt, aufrecht zu stehen.»⁴¹

GS 1 hebt hervor, dass die zentrale Aufgabe der Kirche ein unverzichtbarer Dienst für die Welt und die Menschen ist: Die Kirche hat vom dreieinen Gott eine Heilsbotschaft empfangen, die «allen auszurichten ist». Das entscheidende Ziel des Wortes Gottes ist das Heil der Menschen, genauer gesagt: aller Menschen. Damit aber steht Gottes Wort nicht einfach im Raum, sondern will und muss gehört und verstanden werden, um wirksam und fruchtbar werden zu können. Gottes Wort gilt deshalb immer konkreten Menschen in einer konkreten Umwelt, in einer konkreten Zeit. Gottes Wort muss sich also in seiner Formulierung der aktuellen Sprache und des aktuellen Welthorizontes bedienen, um eine Chance zu haben, gehört und aufgenommen zu werden. Es geht nicht darum, den Glauben nur aufs Neue einzuschärfen oder gar ihn zu verändern. Eine kirchliche Binnensprache aber wird von den meisten Menschen schlicht nicht mehr verstanden. Es geht vielmehr darum, das Evangelium in die Situation der Menschen von heute zu übersetzen, um überzeugende Antworten auf die Glaubensfragen von heute zu geben. Genau dieser Aufgabe stellen sich die Väter des II. Vatikanums, wie sie selbst am Anfang des Konzils betonen: «Wir wollen uns bemühen, den Menschen in unserer Zeit die Wahrheit Gottes in ihrer Fülle und Reinheit so zu verkünden, dass sie von ihnen verstanden und bereitwillig angenommen werde.»⁴²

Die lebendige und tiefe Beziehung zwischen den konkreten Menschen in einer ganz konkreten Lebenssituation einerseits und Christus andererseits trägt den Glauben der Kirche und erhält ihn lebendig. Die im Laufe der Geschichte immer mehr geklärte und ausformulierte Lehre der Kirche hat eine dieser lebendigen Beziehung *dienende* Funktion. Was das für den Glauben und die Kirche bedeuten kann, hat der verstorbene Münchner Dogmatiker Kardinal Leo Scheffczyk einmal provozierend so ausgedrückt: «Ein ‹Weniger› an wörtlicher Übereinstimmung kann hier oft ein ‹Mehr› an geistiger und sachlicher Entsprechung zutage fördern.»⁴³ Scheffczyk sagt damit, dass die Kirche sich unter Umständen vom Wortlaut des Wortes Gottes entfernen muss, gerade um bei ihm zu bleiben und ihm treu zu bleiben.

Diese Wahrheit Gottes aber ist nicht als eine Summe von Lehrsätzen auszudrücken. Die Pilatusfrage: «Was ist Wahrheit?» ist auf fatale Weise falsch gestellt. Richtig müsste die Frage lauten: «Wer ist die Wahrheit?» Auf diese Frage gibt Jesus Christus in den Worten des Johannesevangeliums die Antwort: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben» (Joh 14, 6). Der Gott, an den Christen glauben, ist ein personaler Gott. Seine Wahrheit ist nicht neutral und abstrakt, sondern unablässig gebunden an eine Person. Diese personale Wahrheit ist nur in einer personalen Beziehung als bleibendes Geheimnis erfahrbare. In seiner Ansprache zur feierlichen Eröffnung des Konzils am 11. Oktober 1962 hebt Johannes XXIII. deshalb hervor, dass die unverkürzte Lehre der Kirche «in ihrer ganzen Fülle und Tiefe

erkannt werden [muss], um die Herzen vollkommener zu entflammen und zu durchdringen».⁴⁴ Es geht in christlicher Verkündigung nicht einfach um «Information», sondern um eine personale Anteilhabe am Geheimnis Gottes, der die Liebe ist. Weil Liebe immer konkret ist und konkret sein muss, muss die Kirche mit ihren Menschen, aber auch mit ihren Strukturen für die Menschen erreichbar sein und bleiben.

Als sakramentale Wirklichkeit soll die Kirche das durch Christus gewirkte Heil in der Welt und für die Welt leben, verkünden, vergegenwärtigen und personal erfahrbar machen. «Der Auftrag der Kirche ist es, Gott zum Vorschein zu bringen, nicht sich selbst. Es ist einfach falsch zu meinen, wir müssten als Kirche eine Gegengesellschaft zur Welt bilden, vielleicht noch perfekter als diese werden. Gerade diese Mentalität hat in der Vergangenheit manche strukturelle Heuchelei verursacht. Der Schein war dann wichtiger als das Sein. Die Kirche muss sich als Ferment im Ganzen verstehen, nicht als Rückzugsort für die Vollkommenen und Reinen.»⁴⁵ Und: «Gott hat uns Getaufte im Blick, wenn er uns auf unsere Mitmenschen als Adressaten der Verkündigung verweist. Papst Johannes Paul II. hat einmal in seiner Missionsenzyklika *Redemptoris missio* (Nr. 2) gesagt: «Der Glaube wird stark durch Weitergabe!» Diese Erfahrung steht unserer Kirche in Deutschland noch bevor.»⁴⁶

ANMERKUNGEN

¹ JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptor hominis* (1979), URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis_ge.html, (11.03.2012), 3.

² Vgl. Michael BREDECK, *Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Zur hermeneutischen Grundlegung einer theologischen Konzilsinterpretation* (Paderborner Theologische Studien 48), Paderborn 2007, 18.

³ GEMEINSAME SYNODE DER BISTÜMER IN DER BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND. *Offizielle Gesamtausgabe. Beschluss: Unsere Hoffnung II. 3*, unter Mitarbeit von Ludwig Bertsch, Freiburg 1978, 101.

⁴ Daher betont JOHANNES XXIII. in seiner Ansprache zur feierlichen Eröffnung des Konzils am 11. Oktober 1962: «Die Hauptaufgabe des Konzils liegt darin, das heilige Überlieferungsgut (depositum) der christlichen Lehre mit wirksamen Methoden zu bewahren und zu erklären. Diese Lehre umfasst den ganzen Menschen, der aus Leib und Geist besteht, und sie heißt uns, die wir diese Erde bewohnen, als Pilger unserem himmlischen Vaterland entgegenzugehen» (HThK Vat II 5, 485).

⁵ José COMBLIN, *Die Zeichen der Zeit*, in: *Concilium* 41 (4/2005) 412–424, 416.

⁶ Walter KASPER, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg – Basel – Wien 2011, 447.

⁷ GEMEINSAME SYNODE DER BISTÜMER (s. Anm. 3), 102.

⁸ Joachim WANKE, *Der Erfurter Bischof Wanke über den Weg der Kirchen in die Zukunft – «Wir brauchen demütiges Selbstbewusstsein»*, in: *Nachrichten domradio.de Köln*, URL: <http://www.domradio.de/aktuell/79842/der-erfurter-bischof-wanke-ueber-den-weg-der-kirchen-in-die-zukunft.html> (14.02.2012).

⁹ Karl HILLENBRAND, *Das Konzil und seine Folgen – 40 Jahre nach dem II. Vatikanum*, URL: <http://downloads.kirchenserver.net/7/623/1/11407705096780833.pdf> (23.09.2012).

¹⁰ «Die Kirche verbietet streng, dass jemand zur Annahme des Glaubens gezwungen oder durch ungehörige Mittel beeinflusst oder angelockt werde, wie sie umgekehrt auch mit Nachdruck für das Recht eintritt, dass niemand durch üble Druckmittel vom Glauben abgehalten werde» (AG 13).

¹¹ DiH 1.

¹² BENEDIKT XVI., Enzyklika *Caritas in Veritate* (2009), 4.

¹³ Vgl. PAUL VI., Enzyklika *Ecclesiam suam* (1964), URL: http://www.drs.de/fileadmin/HAVII/Interreligioeser_Dialog/Ecclesiam_suam.pdf, zuletzt aktualisiert am 19.07.2011, (23.09.2012), 76.

¹⁴ JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Redemptoris Missio* (1990), 57.

¹⁵ Ebd., 75.

¹⁶ PAUL VI., *Ecclesiam suam* (s. Anm. 13), 65f.

¹⁷ KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 6), 417.

¹⁸ Ebd., 418.

¹⁹ Vgl. Klaus KRÄMER, *Mission im Dialog*, in: Klaus KRÄMER – Klaus VELLGUTH (Hg.), *Mission und Dialog. Ansätze für ein kommunikatives Missionsverständnis*, Freiburg – Basel – Wien 2012, 16–30, 28.

²⁰ Vgl. LG 2–4: Die Sendung der Kirche beruht auf der Sendung von Sohn und Geist, in der sich die universale und ewige Liebe des Vaters erweist.

²¹ Gishert GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 2007, 408.

²² Vgl. Nilo AGOSTINI, *Mission heute – Bewusstsein und Herausforderungen*, in: Richard BROSE – Katja HEIDEMANN (Hg.), *Für ein Leben in Fülle. Visionen einer missionarischen Kirche*, Freiburg – Basel – Wien 2008, 192–202, hier: 196

²³ PAUL VI., Apostolisches Schreiben *Evangelii Nuntiandi* (1975), in: Internet Office of the Holy See, URL: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_ge.html, (15.09.2012), 14.

²⁴ JOHANNES PAUL II., Nachsynodales Schreiben *Christifideles Laici* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 87), Bonn 1989, 20.

²⁵ Ebd., 21.

²⁶ «Der Apostolat der Laien ist Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst. Zu diesem Apostolat werden alle vom Herrn selbst durch Taufe und Firmung bestellt. Durch die Sakramente, vor allem durch die heilige Eucharistie, wird jene Liebe zu Gott und den Menschen mitgeteilt und genährt, die die Seele des ganzen Apostolates ist. Die Laien sind besonders dazu berufen, die Kirche an jenen Stellen und in den Verhältnissen anwesend und wirksam zu machen, wo die Kirche nur durch sie das Salz der Erde werden kann ... So ist jeder Laie kraft der ihm geschenkten Gaben zugleich Zeuge und lebendiges Werkzeug der Sendung der Kirche selbst «nach dem Maß der Gabe Christi» (Eph 4, 7). Außer diesem Apostolat, das schlechthin alle Christgläubigen angeht, können die Laien darüber hinaus in verschiedener Weise zu unmittelbarer Mitarbeit mit dem Apostolat der Hierarchie berufen werden, nach Art jener Männer und Frauen, die den Apostel Paulus in der Verkündigung des Evangeliums unterstützten und sich sehr im Herrn mühten (vgl. Phil 4, 3; Röm 16, 3ff). Außerdem haben sie die Befähigung dazu, von der Hierarchie zu gewissen kirchlichen Ämtern herangezogen zu werden, die geistlichen Zielen dienen. So obliegt allen Laien die ehrenvolle Bürde, dafür zu wirken, dass der göttliche Heilsratschluss mehr und mehr alle Menschen aller Zeiten und überall auf der Erde erreiche. Es soll daher auch ihnen in jeder Hinsicht der Weg offenstehen, nach ihren Kräften und entsprechend den Zeitbedürfnissen am Heilswirken der Kirche in tätigem Eifer teilzunehmen» (LG 33).

²⁷ «Unter allen Gläubigen besteht, und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken» (CIC/1983 can. 208). So sagt es der CIC in aller

Deutlichkeit, auch wenn er die hierarchische Ordnung der Kirche dann doch wieder eindringlich einschärft.

²⁸ PAUL VI., *Evangelii Nuntiandi* (s. Anm. 23), 15.

²⁹ Ebd., 19.

³⁰ Ebd., 18. Es ist die Mission der Kirche, nach dem Vorbild und in der Nachfolge Christi Gottes Heil in dieser Welt zeichenhaft erfahrbar zu machen. «Alles aber, was das Volk Gottes in der Zeit seiner irdischen Pilgerschaft der Menschenfamilie an Gutem mitteilen kann, kommt letztlich daher, dass die Kirche das «allumfassende Sakrament des Heiles» ist, welches das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht» (GS 45).

³¹ Entlastend zitiert das Missionsdekret an dieser Stelle LG 14: «Darum könnten jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder nicht in ihr ausharren wollen» (AG 7). Umgekehrt heißt dies auch: Wer diesen einzigartigen Heilsweg in Christus nicht als für sich verbindlich erkennt, kann dennoch in Christus und durch ihn gerettet werden – selbst wenn er darum nicht weiß. «Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen» (LG 16).

Das kreative und rettende Wirken des Schöpfers erstreckt sich auf die ganze Schöpfung. Es schmälert nicht die unüberhöhbare Offenbarung Gottes in Christus, wenn festgehalten wird: Die erste Offenbarung Gottes ist die Schöpfung. Es schmälert nicht die Bedeutung der Kirche, dass alle Menschen als Gottes Ebenbild mit einer fundamentalen Gleichheit und unveräußerlichen Würde von Gott her ausgestattet sind und von ihm zum Heil bestimmt sind.

³² Wird dies nicht beachtet, können Kirche und Gläubige selbst zu einem ersten Hindernis für die Verkündigung und Ausbreitung des Glaubens werden, wie das Konzil hervorhebt: «Deshalb können an dieser Entstehung des Atheismus die Gläubigen einen erheblichen Anteil haben, insofern man sagen muss, dass sie durch Vernachlässigung der Glaubenserziehung, durch missverständliche Darstellung der Lehre oder auch durch die Mängel ihres religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens das wahre Antlitz Gottes und der Religion eher verhüllen als offenbaren» (GS 19).

³³ «In tiefer Verbundenheit mit jeder Schwester und jedem Bruder im Glauben und von aufrichtiger Freundschaft für alle beseelt, möchte ich das Evangelium vom Leben neu überdenken und verkünden..., um den immer neuen Herausforderungen entgegenzutreten, denen wir auf unserem Weg begegnen». JOHANNES PAUL II., *Evangelium Vitae* (1995), *Enzyklika über den Wert und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens*, URL: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae_ge.html, (23.09.2012).

³⁴ Gehorsam, christlich verstanden, heißt genau hinhören auf den anderen und vor allem auf Gott. Dies gelingt aber nur in adäquater Weise unter der Voraussetzung eines sympathischen, liebenden Annehmens des anderen.

³⁵ BENEDIKT XVI., *Heilige Messe zum Abschluss der Begegnung mit dem Ratzinger-Schülerkreis. Predigt von Benedikt XVI., 2. September 2012*, in: Servizio Internet Vaticano, URL: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2012/documents/hf_ben-xvi_hom_20120902_ratzinger-schuelerkreis_ge.html, (24.09.2012).

³⁶ Elmar KLINGER, *Die dogmatische Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, in: Franz Xaver BISCHOF – Stephan LEIMGRUBER (Hg.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Würzburg 2004, 74–97, 78.

³⁷ Paul WEHRLE, *In der Welt von heute. Weihbischof Paul Wehrle zur Pastoralkonstitution «Gaudium et spes»*, unter Mitarbeit von Klaus Nientiedt, Freiburg 2005, URL: <http://www.konradsblatt.badeniaonline.de/scripts/inhalt/artikel.php?id=1544&konradsblattID=306&status=aktuell&jahr=2005&inhalt=1>, (01.03.2012).

³⁸ Vgl. Joseph RATZINGER, *Predigt bei der Eucharistiefeier zu Beginn des Konklaves 2005*, 18.04.2005.

³⁹ Daher hat die Kirche auch heute «die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie

im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt, in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen» (GS 4). Und weiter: «Das Volk Gottes bemüht sich, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind. Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht [...]» (GS 11).

⁴⁰ Vgl. KASPER, Katholische Kirche (s. Anm. 6), 453.

⁴¹ Albert ROUET, *Eine sinnvolle und sinngebende Kirche prägen*, in: BROSE – HEIDEMANN, *Für ein Leben in Fülle* (s. Anm. 22), 98–195, hier: 104.

⁴² *Wege zur Erneuerung der Kirche. Botschaft der Konzilsväter an die ganze Menschheit*, 20.10.1962, in: HThK Vat II 5, 492. Die Konzilsväter deuten hier auch einen entscheidenden Grund für die Einberufung des Konzils an: Die wachsende Entfremdung vieler Menschen von der Kirche.

⁴³ Leo SCHEFFCZYK, *Dogma der Kirche: heute noch verstehbar? Grundzüge einer dogmatischen Hermeneutik*, Berlin 1973, 108.

⁴⁴ JOHANNES XXIII., *Ansprache anlässlich der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962*, in: HThK Vat II 5, 482–490, 487.

⁴⁵ Joachim WANKE, *Katholische Kirche in Deutschland – wie geht es weiter? Versuch einer friedlichen Verständigung über notwendige gemeinsame Schritte*, Katholische Akademie Berlin 06.12.2010, URL: http://www.katholische-akademie-berlin.de/_pdf/2010/Nov/Text_Bischof_Wanke_Kirche_wohin.pdf, (04.02.2012), 4.

⁴⁶ Joachim WANKE, *Missionarische Kirche in einer entchristlichten Umwelt*, 2006, URL: http://www.theo.uni-trier.de/_downloads/Wanke.pdf, (22.01.2012), 9.

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER · WIEN

PREDIGT, SCHRIFTLESUNG UND GEISTLICHE BEGLEITUNG

*Zur Mitte des apostolischen Schreibens «Evangelii gaudium»
von Papst Franziskus*

Das Apostolische Schreiben «Evangelii gaudium» von Papst Franziskus vom 24. November 2013 hat über kirchliche und theologische Kreise hinausgehend viel Beachtung gefunden. Insbesondere einige Äußerungen zur modernen Wirtschaft und zu Aspekten kirchlichen Handelns sind in der Presse mehrfach zitiert worden. Dazu gehört das Nein zu einer «Wirtschaft der Ausschließung und der Disparität der Einkommen» ebenso wie der provokative und von einigen Wirtschaftswissenschaftlern kritisierte Satz: «Diese Wirtschaft tötet» (53). Das starke Bild von der verbeulten Kirche, die ihm lieber sei «als eine Kirche, die aufgrund ihrer Verslossenheit und ihrer Bequemlichkeit ... krank ist» (49) dürfte es bereits zu einem geflügelten Wort geschafft haben. In der Aussage, dass die Eucharistie «nicht eine Belohnung für die Vollkommenen, sondern ein großzügiges Heilmittel und eine Nahrung für die Schwachen» sei (47), sahen viele Kommentatoren einen Hinweis auf die Diskussion um die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Kommunion.

Wenig beachtet wurde in der bisherigen Diskussion jedoch die Mitte des Schreibens. In ihr geht der Papst ausführlich auf die Bedeutung der Predigt, der Schriftlesung und der geistlichen Begleitung ein (135–175). Dieses dritte von insgesamt fünf Kapiteln bildet den «eigentlichen Kern» des Apostolischen Schreibens «Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute». Darauf hat zu Recht Bernd Hagenkord in der Einleitung zur deutschen Ausgabe hingewiesen: «Ganz besondere Aufmerksamkeit erhält die Homilie, also die Predigt zur Schriftauslegung in der Messe. Man könnte es sogar als einen <Text im Text> verstehen, als eine <Exhortation in der Exhortation>, in der Franziskus im Kleinen den Gesamtzusammenhang des Textes durchexerziert.»¹

Dabei geht Franziskus von dem theologischen Grundsatz aus, dass «die gesamte Evangelisierung auf dem Wort beruht, das vernommen, betrach-

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, geb. 1957, Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Universität Wien.

tet, gelebt, gefeiert und bezeugt wird. Die Heilige Schrift ist Quelle der Evangelisierung. Es ist daher notwendig, sich unentwegt durch das Hören des Wortes zu bilden» (174). Auffallend ist, dass sich der Papst mit diesem Grundsatz nicht zufrieden gibt, sondern erstaunlich detailliert und – wie er selbst sagt – «mit einer gewissen Akribie» (135) die einzelnen Aspekte desselben erschließt. Es lohnt sich, seine Ausführungen näher zu betrachten.

Homilie

Franziskus konstatiert zunächst ein doppeltes Dilemma. Unter den Predigten leiden oft alle Beteiligten, die einen beim Predigen, die anderen beim Zuhören. Es gibt hier viele Beschwerden, denen wir «unsere Ohren nicht verschließen dürfen» (135). Diese nicht zu bestreitende Tatsache steht in deutlicher Spannung zu den Möglichkeiten, die nach Ansicht des Papstes die Predigt bietet: Sie kann «eine intensive und glückliche Erfahrung des Heiligen Geistes sein, eine stärkende Begegnung mit dem Wort Gottes, eine ständige Quelle der Erneuerung und des Wachstums» (135). Warum gelingt das so selten?

Zunächst ruft der Papst einige grundlegende theologisch-anthropologische Einsichten in Erinnerung, die häufig in Vergessenheit geraten sind. Das eigentliche Subjekt der Predigt ist nicht der Prediger, sondern Gott. Franziskus ist überzeugt, «dass Gott es ist, der die anderen durch den Prediger erreichen möchte, und dass er seine Macht durch das menschliche Wort entfaltet» (136). Deshalb muss sich der Prediger zunächst einmal selbst zurücknehmen. «Die Homilie darf keine Unterhaltungs-Show sein, sie entspricht nicht der Logik medialer Möglichkeiten» (138). Es geht nicht an, dass der Prediger seine eigenen Gedanken und Ideen vorträgt, mögen sie noch so klug daherkommen. Er hat sich vielmehr in die bereits bestehende Kommunikation zwischen Gott und seinem Volk einzufügen. «Die Homilie nimmt den Dialog auf, der zwischen dem Herrn und seinem Volk bereits eröffnet wurde» (137). Deshalb muss der Prediger nicht nur Gott, sondern auch «das Herz seiner Gemeinde kennen» (137). In der gelungenen Homilie macht sich der Prediger zu einem «Werkzeug» (*instrumento*; 143). Jedoch ist «das Vertrauen auf den Heiligen Geist, der in der Verkündigung wirkt, nicht rein passiv, sondern aktiv und *kreativ*. Es schließt ein, sich mit allen eigenen Fähigkeiten als Werkzeug darzubieten» (145). Die Predigt ist mehr als Erbauung und Katechese, sie ist «Gespräch Gottes mit seinem Volk» (137). «Sie muss kurz sein und vermeiden, wie ein Vortrag oder eine Vorlesung zu erscheinen» (138).

Wie aber soll dieses theologisch anspruchsvolle Modell praktiziert werden? Ist es nicht eine hoffnungslose Überforderung? Besteht nicht die Gefahr, dass mit diesem hehren Anspruch auf subtile Weise die eigenen Subjektivismen mit dem Nimbus des göttlichen Wortes umgeben werden, um

sich gegenüber dem kritischen Urteil anderer zu immunisieren – wenn angeblich Gott durch den Prediger spricht? Um diese Gefahr in Grenzen zu halten, geht der Papst im Folgenden ausführlich auf die einzelnen Schritte der Predigtvorbereitung ein.

Vorbereitung auf die Homilie

Mit besonderem Nachdruck betont der Papst die Vorbereitung auf die Homilie. Ihr widmet er ein eigenes Kapitel mit mehreren Abschnitten (145–159). Die Vorbereitung auf die Predigt ist im Grunde keine Technik, sondern sie erwächst aus einer geistlichen Lebensform. Sie «ist eine so wichtige Aufgabe, dass es nötig ist, ihr eine längere Zeit des Studiums, des Gebetes, der Reflexion und der pastoralen Kreativität zu widmen» (145). Dem Papst sind die Einwände vieler Prediger, nicht genügend Zeit dafür zu haben, bekannt. Doch er bittet darum, «dass dieser Aufgabe jede Woche persönlich wie gemeinschaftlich eine ausreichend lange Zeit gewidmet wird, selbst wenn dann für andere, ebenfalls wichtige Aufgaben weniger Zeit übrig bleibt», denn «ein Prediger, der sich nicht vorbereitet, ist nicht «geistlich» (*espiritual*); er ist unredlich und verantwortungslos gegenüber den Gaben, die er empfangen hat» (145).

Geistliche Schriftlesung (lectio divina)

Welches konkrete Modell der Vorbereitung schlägt er vor? Nach Anrufung des Heiligen Geistes soll man «die ganze Aufmerksamkeit dem biblischen Text zuwenden, der die Grundlage der Predigt sein muss» (146). Dabei geht es darum, eine kontemplative Haltung einzunehmen: «Um einen biblischen Text auslegen zu können, braucht es Geduld, muss man alle Unruhe ablegen und Zeit, Interesse und *unentgeltliche* Hingabe einsetzen. Man muss jegliche Besorgnis, die einen bedrängt, beiseite schieben, um in ein anderes Umfeld gelassener Aufmerksamkeit einzutreten» (146). Die Bereitschaft, «in ein anderes Umfeld gelassener Aufmerksamkeit einzutreten» ist im Grunde der Kern jeder geistigen Übung. Sie ist zugleich integraler Teil der so genannten geistlichen Schriftlesung (*lectio divina*). In zwei Abschnitten geht der Papst auf die *lectio divina* ein (152–153). «Sie besteht im Lesen des Wortes Gottes innerhalb einer Zeit des Gebetes, um ihm zu erlauben, uns zu erleuchten und zu erneuern» (152). Es gibt eine Wechselwirkung zwischen Kontemplation und geistlicher Schriftlesung. Recht verstanden führt die geistliche Schriftlesung zur Kontemplation, zum schweigenden Verweilen in der Gegenwart Gottes. Die Tradition nennt gewöhnlich die Reihenfolge: *lectio, meditatio, oratio, contemplatio*. Geistliche Schriftlesung wiederum wird erst dann fruchtbar, wenn sie aus einer kontemplativen Haltung heraus erfolgt.² Auch Ignatius von Loyola verweist in den Anweisungen (*Anotaciones*) zu den Geistlichen Übungen auf den Zusammenhang von Abgeschlossenheit

und Achtsamkeit (20. Anweisung). Das Eintreten (*entrar*) in einen «anderen Raum» (*otro ámbito*) gelassener Aufmerksamkeit ist entscheidend für den Wandlungsprozess, auf den Franziskus später noch eingehen wird. Damit schließt sich der Kreis zum eingangs genannten Grundsatz, dass es in der Predigt nicht um das Ich des Predigers geht. In gewisser Weise muss das Ich «zu Grunde» gehen, sich von der göttlichen Wirklichkeit berühren und verwandeln lassen, in die es eingebettet ist. Zu Recht zitiert Franziskus in diesem Zusammenhang das Wort des Apostels Paulus: «Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir» (Gal 2, 20) (160).

Zwar soll die Predigt nicht zu einer «Exegese-Vorlesung werden» (142), dennoch erinnert der Papst ausdrücklich daran, dass die bekannten Mittel der literarischen Analyse (*análisi literario*) anzuwenden sind, um sich wirklich auf den vorliegenden Text einzulassen. Der Prediger darf sich allerdings nicht in den Details verlieren, sondern muss die «Hauptbotschaft, die dem Text Struktur und Einheit verleiht» (147), entdecken und zur Sprache bringen. Andernfalls hat auch seine Predigt «keine Einheit und keine Ordnung. Seine Rede wird nur eine Summe verschiedener unzusammenhängender Ideen sein, die nicht imstande sind, die anderen zu bewegen» (147). Er empfiehlt den Predigern, nicht nur auf den Inhalt des biblischen Textes zu achten, sondern auch auf die Wirkung (*efecto*), die er erzielen möchte. In der Exegese wird dies gewöhnlich die Textpragmatik genannt. Hier, so der Papst, kommt es darauf an, die Vielfalt an Wirkungen, die biblische Texte anzielen, wahrzunehmen und nicht zu konterkarieren oder zu einem Einheitsbrei zusammenzurühren: «Wenn ein Text geschrieben wurde, um zu trösten, sollte er nicht verwendet werden, um Fehler zu korrigieren» (147).

So sehr also das besondere Profil des jeweils vorliegenden Textes zu erfassen und zur Sprache zu bringen ist, so darf dabei jedoch nicht die Verbindung mit (allen) anderen Texten der Bibel außer acht bleiben. Der Papst erinnert damit an einen wichtigen Grundsatz katholischer Bibelhermeneutik: die Einheit der Schrift und die Überlieferung der Kirche (148). Hier gilt es, die rechte Balance zu wahren: «Auf diese Weise werden falsche oder parteiische Auslegungen vermieden, die anderen Lehren derselben Schrift widersprechen. Doch das bedeutet nicht, den eigenen und besonderen Akzent des Textes, über den man predigen muss, abzuschwächen. Einer der Fehler einer öden und wirkungslosen Predigt ist genau der, nicht imstande zu sein, die eigene Kraft des verkündeten Textes zu übermitteln» (148).

So wichtig es ist, diese exegetischen und bibelhermeneutischen Regeln und Grundsätze zu beachten, so erfordert eine fruchtbare Predigtstätigkeit doch deutlich mehr. Franziskus zitiert das Nachsynodale Apostolische Schreiben *Pastores dabo vobis* von Johannes Paul II. vom 15. März 1992, in dem darauf hingewiesen wird, dass sich der Prediger zuallererst in ganz persönlicher Weise dem göttlichen Wort öffnen muss, damit es in ihm sei-

ne verwandelnde Kraft entfalten kann (149): «Wer predigen will, der muss zuerst bereit sein, sich vom Wort ergreifen zu lassen und es in seinem konkreten Leben Gestalt werden zu lassen» (150). Vor jeder konkreten Vorbereitung muss man «akzeptieren, zuerst von jenem Wort getroffen zu werden, das die anderen treffen soll» (150).

Dabei geht es jedoch nicht um den krampfhaften und vergeblichen Versuch, ohne Fehler zu sein. Entscheidend ist die Bereitschaft, zu reifen und zu wachsen. Wenn die Bereitschaft zu reifen nicht vorhanden ist, wenn der Prediger «nicht innehält, um das Wort Gottes mit echter Offenheit zu hören, wenn er nicht zulässt, dass es sein Leben anrührt, ihn in Frage stellt, ihn ermahnt, ihn aufrüttelt, wenn er sich die Zeit nicht nimmt, um mit dem Wort Gottes zu beten, dann ist er tatsächlich ein falscher Prophet, ein Betrüger oder ein eitler Scharlatan» (151). Die Überlegungen schließen mit der beeindruckenden Aussage: «Der Herr möchte uns einsetzen als lebendige, freie und kreative Menschen, die sich von seinem Wort durchdringen lassen, bevor sie es weitergeben. Seine Botschaft muss wirklich den Weg über den Prediger nehmen ..., indem es von seinem ganzen Sein Besitz ergreift» (151).

Geistliche Begleitung

Der letzte Teil des 3. Kapitels befasst sich folgerichtig mit der Begleitung dieser Wachstumsprozesse. Franziskus misst der geistlichen Begleitung im Rahmen der Evangelisierung grundlegende Bedeutung zu. Die Kirche muss «Priester, Ordensleute und Laien», «Männer und Frauen» in die «Kunst der Begleitung» einführen (169; 171). Hier wird ausdrücklich gesagt, dass die Seelsorge nicht den «geweihten Dienern» vorbehalten ist. Das scheint mir angesichts einzelner Versuche, den Begriff der Seelsorge ausschließlich mit dem geweihten Amt in Verbindung zu bringen, beachtenswert. Seelsorge ist eine Frage der Kompetenz, nicht der Repräsentation. Wer geistliche Begleitung praktiziert, muss sie allerdings erst selbst erfahren haben (172). Sie darf sich nicht mit einer rein immanenten Therapie zufriedengeben, sondern muss «mehr und mehr zu Gott hinführen» (170). Was sie vor allem erfordert, ist «unermessliche Geduld» (*immensa paciencia*).

ANMERKUNGEN

¹ Papst FRANZISKUS, *Die Freude des Evangeliums. Das Apostolische Schreiben «Evangelii gaudium» über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*. Mit einer Einführung von Bernd Hagenkord SJ, Freiburg 2013, 26. Nach dieser Übersetzung wird im Folgenden zitiert.

² Vgl. Michael CASEY OCSO, *Lectio divina. Die Kunst der geistlichen Lesung*, St. Ottilien 2010; Enzo BIANCHI, *Bibbia e Lectio divina*, in: *Ascoltare, rispondere, vivere. Atti del Congresso Internazionale La Sacra Scrittura nella vita e nella missione della Chiesa* (Roma, 1-4 dicembre 2010), Milano 2011, 135-146.

HANS WINKLER · WIEN

WIE ARM MUSS DIE KIRCHE, WIE REICH DARF SIE SEIN?

«Die zwei Gesichter der Kirche» lautete kürzlich der Blatt-Aufmacher einer auflagenstarken österreichischen Regionalzeitung. Dazu sah man ein Bild des Papstes, der dekorativ neben einem alten Renault R 4 aus den Achtzigerjahren steht, den er gerade geschenkt bekommen hat, aber selbstverständlich nie benützen wird. Ein zweites Bild zeigte Bischof Franz-Peter Tebartz-van Elst wie er gerade aus einem Auto einer deutschen Premium-Marke steigt, das anscheinend sein Dienstwagen ist. Mit der Collage wird unübertrefflich anschaulich gemacht, was wir wochenlang zu hören und sehen bekamen und was angeblich ein authentisches Bild der Kirche ist: Hier der «Protzbischof», dort der Papst, der die Armut predigt und lebt.

Dass sich der ganze «Furor der Medien» gegen Tebartz-van Elst gewandt hat, gestand ausgerechnet sein schärfster Gegner, ein Kommentator der Frankfurter Allgemeinen Zeitung ein. Tebartz-van Elst ist jedenfalls nicht der große Skandalfall der Kirche, als der er in Deutschland und Österreich hochgespielt wurde, sondern ein bedauerliches Beispiel dafür, dass auch ein Bischof manchen Versuchungen erliegen kann, denen man in einem hohen Amt ausgesetzt ist.

Aber auch ohne Limburg stand das Thema Armut in der Kirche auf der Tagesordnung schon bevor es der jetzige Papst zu seinem programmatischen Markenzeichen gemacht hat. Er folgt darin übrigens seinem Vorgänger Benedikt XVI., der sich zwar nicht so gut auf publikumswirksame Gesten verstand, aber in seiner berühmten, ebenso häufig wie absichtsvoll missverstandenen Freiburger Rede über die «Entweltlichung» gesagt hat: «Die von materiellen und politischen Lasten befreite Kirche kann sich besser und auf wahrhaft christliche Weise der Welt zuwenden». Bei manchem überschwänglichen Lob für Franziskus meint man eine Revanche an Benedikt herauszuhören, dem man wegen seiner intellektuellen Überlegenheit und menschlichen Redlichkeit nicht am Zeug flicken kann.

Jedenfalls kann man an den Appellen von Papst Franziskus nicht vorbeigehen. «Papst Franziskus hat das Thema Armut der ganzen Kirche mit Nachdruck auf den Tisch gelegt», formuliert es der Diözesanbischof von

HANS WINKLER, geb 1942, ist freier Journalist in Wien und Kolumnist der Tageszeitung «Die Presse».

Graz-Seckau, Egon Kapellari «und wir dürfen es nicht mit Interpretationskünsten wegreden [...] Wir sollten zuerst einmal fragen: Was heißt Armut für mich, für jeden von uns konkret? Kann ich über soziale Gerechtigkeit in Österreich und global glaubhaft reden, wenn ich nicht zugleich bereit bin, meine privaten Mittel, die auch ein Priester hat, sozial einzusetzen? [...] Darüber hinaus müssen wir als Christen aber beharrlich an einer Verbesserung wirtschaftlicher und sozialer Strukturen im Dienst von Gerechtigkeit und auch Liebe mitarbeiten. [...] Freilich braucht man dazu nicht nur viel Idealismus und Altruismus, sondern auch viel ökonomische Sachkompetenz. Gut gemeint muss da nicht schon gut sein.»¹

Von welchen materiellen Lasten sollte sich, kann sich die Kirche überhaupt befreien, wie Papst Benedikt ihr geraten hat? Der Grazer «Obdachlosenpfarrer» Wolfgang Pucher empfiehlt allen Ernstes, «die Prunkgebäude, sogar die Kirchen zu Museen zu machen oder dem Staat zu überantworten» und sich in «einfache Gebetsräume zurückzuziehen». Das Wort vom Rückzug ist ihm wohl nur unterlaufen; es ist dennoch verräterisch. Der «Staat» hat aber nicht die geringste Lust und auch nicht die Mittel, kirchliche Gebäude in größerer Zahl zu übernehmen – sei es geschenkt oder durch Kauf –, am allerwenigsten Kirchen. Der Pfarrer würde sich wundern, wenn er an der diskreten Privatbank vorbeikommt, die früher einmal das Bischofshaus und an der Moschee, die früher einmal der Grazer Dom gewesen ist. Er würde sich auch wundern, wie bitter man der Kirche ihre Kultur- und Geschichtsvergessenheit vorhielte.

Der Präfekt der Glaubenskongregation, Erzbischof Gerhard Ludwig Müller relativiert den Ruf nach einer armen Kirche deutlich, wenn er darauf hinweist, dass die Kirche zur Erfüllung ihrer Sendung auch ausreichende materielle Mittel braucht. Als Beispiele nennt er die Bildungseinrichtungen und das Gesundheitswesen. Wenn Diözesen oder Orden etwa Schulen führen, «weiß jeder, dass dazu auch nötige Geldmittel Voraussetzung sind». Freilich dürfe das nicht bedeuten, «sich durch Reichtum einen Vorteil zu verschaffen oder irgendwelche Repräsentationen unserer selbst darzubieten».²

Ihren Rechtsstatus in Deutschland und Österreich wird die Kirche relativ leicht verteidigen können – und mit guten Gründen. Der Staat erhält von der Kirche generell gesagt, mehr zurück als er ihr gibt. Die kirchlichen Spitäler werden durch die Bank besser und wirtschaftlicher geführt als die in öffentlicher Hand. Allein durch die Erhaltung kirchlicher Gebäude verdient der Staat mehr an Mehrwertsteuer, als er an Subventionen zahlt. Und immer noch darf die Kirche von sich sagen, dass sie der Gesellschaft unschätzbare immaterielle Dienste leistet wie sonst niemand.

Aber damit ist die Frage, was dann das Postulat, arm zu sein, für die Kirche bedeuten soll, nicht beantwortet. Was hat es mit der «armen Kirche für die Armen» auf sich, wofür der Papst ausgerechnet in Europa viel Applaus bekommt, wo die Armen verglichen mit der dritten Welt nicht wirklich arm

sind? Wahrscheinlich dreiviertel aller katholischen Diözesen auf der Welt sind tatsächlich so arm, dass sie nur mit Zuschüssen von den «reichen» Diözesen in Europa und der übrigen industrialisierten Welt überleben und ihre Aufgaben erfüllen können. Kaum ein Missionar in Lateinamerika oder Afrika, der nicht seine Nächte damit verbringt, genaue Abrechnungen der Spendengelder an Misereor in Aachen oder auch an das bischöfliche Ordinariat nach Linz zu erstellen. Würden sich die Kirchen im Westen arm an materiellen Mitteln machen, hätten sie sehr schnell nichts mehr für die echten Armen. Nichts wäre den Feinden und Verächtern der Kirche übrigens lieber. Kapellari hat die Aufforderung des Papstes in die Faustregel umgemünzt, die Güter, die man hat, zu teilen. Sie werde gottlob öfter befolgt, als man oft sieht. Als Aufforderung zum «Auszug aus den Kathedralen» oder zur Beseitigung des Schönen aus der Kirche will er sie jedenfalls nicht verstehen, schon gar nicht möchte er den Ruf zur Armut auf die Liturgie bezogen wissen.

In *Evangelii gaudium* hat Papst Franziskus die Armut vor den Hintergrund einer weit ausgreifenden Kapitalismus-Kritik gestellt. Man wird das Dokument, in dem der sozial- und wirtschaftsethische Teil einen prominenten Platz einnimmt, dennoch nicht als eine umfassende kirchliche Position zur Ökonomie lesen dürfen. Der Papst sagt ausdrücklich, dass er damit nicht die weiterhin gültige katholische Soziallehre überholen oder neu definieren wolle. Die bisweilen drastischen Formulierungen, die im einzelnen viel kritisiert und auch widerlegt wurden, sind wohl eher als prophetisch-pastoraler Aufruf denn als fundierte Analyse zu verstehen.

Es mangelt nicht an Versuchen, dem Papst doch noch so etwas wie eine Marktfreundlichkeit zu unterstellen, für die sich im Text aber keine Bestätigung findet: «Marktkritisch» sei er, nicht «marktfeindlich», heißt es betulich bei deutschen Sozialethikern. Den Satz «diese Wirtschaft tötet» müsse man «im Kontext lesen». Aber ein Satz wie «die Ungleichverteilung der Einkünfte ist die Wurzel des Übels» (202) lässt sich auch bei allen interpretatorischen Verrenkungen nur schwer mit marktwirtschaftlichen Vorstellungen vereinbaren. Realistischer ist Leonardo Boff, einer der Vertreter der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, wenn er darauf hinweist, dass der Papst den Kapitalismus nur in seiner «unzivilisiert-skandalösen Variante Lateinamerikas» kenne und von dort sein Urteil über die Marktwirtschaft beziehe. Die soziale Marktwirtschaft europäischer Prägung sei ihm unbekannt.³

Die Kirche ist in Gefahr, die Armut zu einer Ideologie und aus der «Option für die Armen» eine «Option für die Armut» zu machen, wie ein scharfzüngiger Kommentator meinte. Die Armut wird dann nicht als ein negativer sozio-ökonomischer Zustand betrachtet, zu dessen Beseitigung man alles tun muss, sondern als eine Art Tugend. Vom «evangeliumsgemäßen Sinn für die Armen und die Armut» spricht *Evangelii gaudium* (201). Der «Arme» – möglichst weit weg – wird zu einer poetisch verklärten Idealfigur. Der Papst trage schwarze

Schuhe, die er sich auf den «Straßen der Armen» abgetreten habe, schwärmen Journalisten in Europa, die offensichtlich noch nie in Argentinien gewesen sind.

In Europa, wo es die vom Papst beschriebenen Zustände nicht gibt, findet das Schreiben vermutlich deshalb so große Zustimmung, weil es die gängige Kapitalismus-Kritik zu bestätigen scheint, wonach «die Reichen reicher und die Armen immer ärmer werden». Das stimmt aber weder in Europa noch im Weltmaßstab. In China sind zwar die Reicheren tatsächlich sehr schnell noch reicher geworden und die Unterschiede größer, zugleich ist aber der Anteil extrem Armer von 60 auf 12 Prozent zurückgegangen. Die Unterschiede zwischen den Staaten haben abgenommen. Rund eine Milliarde Menschen konnte sich aus dem blanken Elend in ein Mittelstandsdasein verbessern.

Eine Bestätigung dafür ist der «Millenniums-Bericht» der UNO. Die Millennium Development Goals der UNO, die für 2015 gegenüber 1990 eine Halbierung der Zahl der Menschen vorsahen, die in extremer Armut (mit weniger als 1,25 Dollar pro Tag) leben, konnten bereits 2010 erreicht werden. Zwei Milliarden Menschen haben Zugang zu reinem Trinkwasser bekommen, die Kindersterblichkeit in den Entwicklungsländern ist erheblich zurückgegangen.

Nicht ins Bild der Kapitalismus-Kritiker passt, dass diese Erfolge fast nur auf China und Südostasien beschränkt bleiben, dort aber durch Handelsliberalisierung und eine unternehmerische, nicht staatlich gelenkte Wirtschaft erreicht wurden. Lateinamerika und Afrika wurden von dieser Entwicklung kaum erreicht. Negativbeispiel ist das Heimatland des Papstes: Argentinien gehörte noch vor einem dreiviertel Jahrhundert zu den reichsten Ländern der Welt, wurde aber von autoritären und nationalistischen Regierungen heruntergewirtschaftet anstatt den großen natürlichen Reichtum des Landes durch Markt und Wettbewerb zum Vorteil seiner Bewohner zu vermehren.

Papst Franziskus blickt aber in seinem Schreiben, das er als einen Aufruf zur Mission versteht, über die Ökonomie hinaus. Er möchte den Armen und der Armut eine geistliche Bedeutung geben. Wenn er vom «Schrei der Armen» spricht und davon, dass «den Armen ein bevorzugter Platz im Volk Gottes» (197) gebühre, hat er offensichtlich marginalisierte Bevölkerungen als kompakte Gruppen im Auge. Die Option für die Armen müsse sich «hauptsächlich in einer außerordentlichen und vorrangigen religiösen Zuwendung zeigen» (200).

ANMERKUNGEN:

¹ Hans WINKLER – Egon KAPELLARI, *Was kommt, was bleibt? Gespräche an einer Lebenswende*, Wien 2013, 17f.

² Erzbischof Gerhard Ludwig MÜLLER, *Interview mit der Deutschen Welle*, zitiert nach Kathpress-Tagesdienst (22.12.2013).

³ Leonardo BOFF, *Jornal do Brasil*, Online-Ausgabe, zitiert nach Kathpress-Tagesdienst (13.12.2013).

EDITORIAL

Mit einer fast unvorstellbar hohen Auflage von knapp 4 Millionen Exemplaren ist das neue Gotteslob (neben der Bibel) das letzte religiöse Massenmedium unserer Tage. Sein Gültigkeitsbereich erstreckt sich über fast den gesamten deutschen Sprachraum: von der Nordsee bis nach Südtirol, von Lüttich in Belgien bis nach Görlitz in der Lausitz, von Freiburg im Breisgau bis an die Donau nach Wien. Lediglich die Schweiz, Lichtenstein sowie die elsässischen und lothringischen Bistümer (Straßburg, Metz) haben sich nicht beteiligt. Kein Wunder also, wenn die nun erschienene Neuauflage des ursprünglich 1975 in Kraft getretenen Gebet- und Gesangbuches der katholischen Bistümer heute als europäisches Ereignis gefeiert wird.¹ Damit zeigt sich, dass es neben dem spirituellen Inhalt und seiner kirchlichen Funktion auch ein Kulturgut ersten Ranges ist.² Im katholischen Gotteslob sind Dichtungen großer Autoren wie Johannes Tauler, Martin Luther, Friedrich von Spee oder Matthias Claudius enthalten. Ebenso findet man darin Vertonungen berühmter Komponisten wie Johann Sebastian Bach, Hans Leo Hassler und Franz Schubert. Auch religiös Unmusikalische können, wenn sie ein ästhetisches Sensorium haben, leicht erkennen, welche Schätze in den Liedern und Gebeten des neuen Gotteslobs verborgen sind. *Es kommt ein Schiff geladen* oder *Christ ist erstanden* zählen zu den bedeutendsten Texten der deutschsprachigen Lyrik. Das Kirchenlied ist dabei eine ihrer vernachlässigten Besonderheiten. Damit atmet das Gotteslob weit über binnenkirchliche Grenzen hinaus Kultur.

Das aktualisierte Gebet- und Gesangbuch ist aber nicht nur ein Denkmal deutschsprachiger Hochkultur. Innerhalb weniger Nummern treffen Beispiele schlichter Volksfrömmigkeit auf moderne Andachtsgesänge aus Taizé, Gregorianische Choräle und die Hymnen eines Thomas von Aquin stehen in unmittelbarer Nähe zum Neuen Geistlichen Liedgut. Anhand eines Gesangbuches kann man immer auch das geistliche und kulturelle Profil einer Gesellschaft erkennen.

Bei der Einführung der ersten Ausgabe des Gotteslobes vor knapp 40 Jahren wurde das neue Einheitsgesangbuch in dieser Zeitschrift gerade in Hinblick auf die Liedauswahl als uniformierend und reduzierend kritisiert. Hans Maier hielt damals pointiert fest: «Seltsam: bei der (muttersprachlichen) Gestaltung der Gottesdienste machten sich in den vergangenen Jahren pluralistische Tendenzen bis zum Anarchischen breit; beim Liedgut

verlangt man das einheitliche Gardemaß – als gälte es, die Individualität, das Unnachahmliche, Künstlerische nachträglich wie einen Makel, einen Auswuchs abzuschleifen.»³ Wenn nun im neuen Gotteslob 140 Lieder aus dem alten vollständig entfernt wurden, war die damalige Kritik wohl nicht ganz von der Hand zu weisen. Auch die Rückkehr bzw. die Aufnahme vieler geistlicher Volkslieder wie *Der Mond ist aufgegangen*, *O du fröhliche* oder *Maria durch ein Dornwald ging* runden dieses Bild ab. Damit konnte aber nicht verhindert werden, dass es im neuen Gotteslob genügend «matte Produkte binnenkirchlicher Art»⁴ gibt. Das Konzept des Einheitsgesangbuches hat sich trotz damaliger Bedenken heute durchgesetzt. Die unübersehbare Stärkung der diözesanen Eigenteile in der Neuausgabe streicht jedoch die regionalen Identitäten viel klarer heraus als früher. Sie sind nun keine Anhängsel mehr, sondern fast überall voll rubrizierte Gesangbücher.

Wer das auch äußerlich sehr anspruchsvoll gestaltete Buch in Händen hält, begegnet darüber hinaus dem Ursprung und der Geschichte unserer Herkunft. Die gesungene und gebetete Überlieferung umspannt von den Psalmen bis zur Gegenwart zweieinhalb bis drei Jahrtausende. In Zeiten des rapiden religiösen Gedächtnisverlusts kommt einem christlichen Gebet- und Gesangbuch eine neue Rolle zu: Wie selten zuvor gilt es heute die Schätze der kirchlichen Tradition zu bewahren, um sie erfolgreich an die nächsten Generationen weiterzugeben: «Wer seine eigene Tradition nicht kennenlernt, nicht damit rechnet, dass sie möglicherweise Unabgegoltene und für die Gegenwart Aktuelles enthält, den kann es vielleicht die Zukunft kosten.»⁵ Das neue Gotteslob greift dieses Anliegen auf, wenn es auf seinen 1300 Seiten einen neuen katechetischen Schwerpunkt setzt, um gegen den Gedächtnisverlust Widerstand zu leisten. Die veränderten kirchlichen Strukturen und eine säkulare Gesellschaft müssen dabei langfristig nicht das Ende eines so groß angelegten Projekts bedeuten. Das Gotteslob zeigt an einigen Stellen sehr geschickt auf, dass es möglich ist, an die moderne Welt und ihre Bedürfnisse anzuschließen. Denn auch heute singt die Kirche, aller menschlichen Abgründe zum Trotz, das riskante aber befreiende Lied von der Treue Gottes.

Ein Heft mit dem programmatischen Titel *Gotteslob* muss sich zunächst die Frage nach der Doxologie heute stellen. Lobendes und rühmendes Sprechen haben wir uns nicht nur in der Theologie weithin abgewöhnt. Den Auftakt des Heftes macht daher *Thomas Ruster* mit einem Essay über das *Ehre sei dem Vater*. Dabei geht er nicht nur achtsam den Bedeutungsnuancen der Worte *Ehre*, *Würde*, *Ansehen* nach, sondern bietet über die Figur des wechselseitigen Ansehens auch eine neue Deutung an, die biblisch gut begründet ist und gerade heute sehr plausibel erscheint. Darauf folgen zwei konkrete Beiträge zum neuen Gotteslob: Zuerst macht *Michael Gassmann* die musikalische Gestalt des katholischen Gesangbuches zum Ausgang

seiner Überlegungen. Er zeigt neue Tendenzen wie den Einzug des Volksliedhaften auf und analysiert das musikalische Konzept des Buches. *Andreas Bieringer* beschäftigt sich dagegen mit den Gebeten und Andachten, die im Vergleich zur alten Auflage ebenfalls starke Veränderungen erfahren haben. Er betont die kulturprägende Kraft des Gotteslobes und seine neue Aufgabe, dem religiösen Gedächtnisverlust entgegenzuwirken. *Christian Schuler* führt das Thema weiter, indem er eine kurzweilige Auslegung über eines der bedeutendsten Kirchenlieder – *Christ ist erstanden* – liefert. *Egon Kapellari* rundet die Beiträge mit einem persönlichen Zugang zum Lied *Ich will dich lieben, meine Stärke* ab. Für die Rubrik *Stimme des Gastes* konnte der Frankfurter Schriftsteller *Andreas Maier* gewonnen werden. In seiner literarischen Miniatur *Die Verbeugung* geht er dem Gotteslob zwischen Ritualisierung und Spontaneität nach.

In den Perspektiven variiert *Hans Maier* das Thema des Heftes mit einem Beitrag zur Frage, ob es so etwas wie eine Musik, die speziell vom Bekenntnis zum einen Gott geprägt ist, geben kann. Aus der Feder von *Ekaterina Poljakova* stammt eine ausführliche Dokumentation über die Leidenserfahrungen der Russischen Kirche im 20. Jahrhundert. Im Anschluss daran fragt *Engelbert Recktenwald* nach Gut und Böse im Kontext naturalistischer Erklärungen. Den Abschluss des Heftes bilden grundsätzliche Überlegungen von *Ursula Nothelle-Wildfeuer* zur eucharistischen Prägung im Leben der Einzelnen und der Kirche.

Andreas Bieringer

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. dazu die viel beachtete Rezension des neuen Gotteslobs von Hermann KURZKE, *Von guten Mächten*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 24. 11. 2013.

² Vgl. zu diesen Ausführungen auch Christa REICH, *Gesangbuch*, in: Christoph MARKSCHIES – Hubert WOLF (Hg.), *Erinnerungsorte des Christentums*, München 2010, hier 492–502.

³ Hans MAIER, *Ein letztes Mal: »Gotteslob«*, in: IKaZ 6 (1977) 93–95, hier 95. Vgl. auch DERS., *Das Kirchenlied im »Rollenbuch«*. Noch einmal: *»Gotteslob«*, in: IKaZ 5 (1976) 83–86.

⁴ KURZKE, *Von guten Mächten* (s. Anm. 1).

⁵ REICH, *Gesangbuch* (s. Anm. 2), 500.

THOMAS RUSTER · DORTMUND

WENN WIR SAGEN «EHRE SEI DEM VATER»

Versuch über Doxologie

Ehre?

Wenn wir – in der deutschen Übersetzung des *Gloria Patri* – sagen «Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist», dann befinden wir uns in einer Welt, in der der Begriff der Ehre etwas gilt. Dies ist nicht unsere Welt, es ist eine vergangene Welt. Es stellt sich somit die Frage, wie die Bedeutung dieser so genannten «kleinen Doxologie» für unsere Welt erschlossen werden kann. Ja noch mehr: Wie die darin enthaltene Protologie und Eschatologie, die Beobachtung unserer Welt von der Ewigkeit Gottes her («*wie im Anfang so auch jetzt und in Ewigkeit*») verstanden werden kann. Denn Gott spricht nicht aus der Vergangenheit. Unser Reden von Gott sollte ihn nicht an eine vergangene Gesellschaft binden.

Heute ist der Begriff der Ehre weitgehend durch den der Würde ersetzt. Die Begriffe meinen aber nicht dasselbe. Würde betont die Gleichheit, während die Ehre in einer Gesellschaft zuhause ist, die den Unterschied von Ständen und Rangstufen kennt. Wortverbindungen mit -ehre – sehr geehrte..., ehrenhaft, ehrerbietig, ehrfürchtig, Ehrenpflicht, Ehrlosigkeit, Ehrwürden usw. – treten in einer auf Gleichheit gerichteten Gesellschaft auffällig zurück und machen einer emphatischen Betonung der gleichen Würde aller Platz. Was sich an begrifflichen Restbeständen erhalten hat – z. B. ehrlich, Ehrenamt, Ehrennadel –, ist entweder in seiner Bedeutung erheblich eingeschränkt (ehrlich = nicht betrügerisch) oder trägt unverkennbar den Geruch einer früheren Welt an sich. Im akademischen Bereich, in dem ältere Geflogenheiten gerne beibehalten werden, gibt es noch den «Dr. honoris causa». An ihm ist abzulesen, dass die Ehre an einen besonderen Stand gebunden ist. Dem Dr. h.c. wird die Ehre, dem Gelehrtenstand anzugehören, zuerkannt, auch wenn er keine Doktorarbeit geschrieben hat. Er hat die Bedingungen, die zu diesem Stand gehören, auf andere Weise erfüllt,

THOMAS RUSTER, geb. 1955 in Köln, Professor für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie der TU Dortmund.

und darf dann auch den Titel führen, der die Ehre dieses Standes ausdrückt. Er hat Anspruch auf ein entsprechend ehrerbietiges Verhalten, das ihm dann bei der feierlichen Verleihung des Titels auch entgegengebracht wird. Wer schon einmal in einer Kommission gesessen hat, die über die Verleihung des Dr. h.c. zu urteilen hat, weiß, wie schwer man sich dort tut, klare Kriterien zu finden. Die akademische Ehre ist in dem ansonsten auf Abschlüsse, Zitationsindices und Peer-Review-begutachtete Veröffentlichungen ausgerichteten Bewertungssystem ein schwieriges Ding, denn hier muss die Person und nicht nur die verobjektivierbare Leistung beurteilt werden.

In der vormodernen Gesellschaft hatte der Begriff der Ehre eine generalisierte Bedeutung. Es gab die «ehrbaren Berufe», in denen ein «ehrbarer Meister» «ehrbare Gesellen» zu erziehen hatte. Dies beinhaltete mehr als nur die berufliche Ausbildung.¹ Der Lehrling lernte in der Familie des Meisters, wie man dem Stand gemäß zu leben hatte. Dies umfasste persönliches Verhalten, Berufsausübung, Formen der Konfliktlösung und Rechtsprechung, Heiratsregeln und anderes mehr, nicht zuletzt auch die Abgrenzung gegen andere. Über die Zugehörigkeit zum Stand, dessen Ehre man zu wahren hatte, vollzog sich die Integration in die Gesellschaft. Die Ehre war mit einem sozialen Status verbunden. Unehrenhaftes Verhalten konnte zum Ausstoß aus der Zunft oder dem Berufsstand führen. Schaut man sich die Liste der «unehrlichen» Berufe an, wird deutlich, dass dazu nicht nur Berufe gehörten, die eine unehrenhafte Tätigkeit ausübten (Diebe, Betrüger, Prostituierte), sondern auch solche, die aus unterschiedlichen Gründen, unter anderem aufgrund ihres seltenen Vorkommens, keine eigene Zunft bilden konnten, so z. B. Henker, Totengräber, Hirten, Müller und Bader. Die Ehre war also nicht zuerst auf den Einzelnen bezogen, sondern auf den Stand bzw. den Beruf. Die Ordnung der Ehre war zugleich eine Ordnung des Zusammenlebens. Über den Begriff der Ehre konnten Verhaltenserwartungen transportiert und internalisiert werden, die für den Bestand der Gesellschaft wesentlich waren. Die Ehre zu wahren bedeutete, die Ordnung der Gesellschaft aufrecht zu erhalten. Es ist ersichtlich, dass diese Bündelung von Verhaltenserwartungen im Begriff der Ehre im Zuge der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft auseinander gebrochen ist. Familie, Wirtschaft, Recht und Bildung werden zu gesonderten Systemen mit je eigenen Funktionslogiken. Das Individuum muss nun in jedem dieser Bereiche seinen Erfolg und seine Anerkennung suchen, mit den bekannten Orientierungsschwierigkeiten und erheblichen Abstimmungsproblemen bei der Koordination zwischen den Bereichen. Die sozial-stabilisierende Funktion, die vormals mit dem Begriff der Ehre gegeben war, ist nicht mehr vorhanden, wohingegen die Betonung der gleichen Würde als Korrektiv gegenüber gesellschaftlichen Desintegrationstendenzen an Bedeutung gewinnt.

In der Tradition der Theologie hat das gesellschaftliche Konzept der Ehre tief greifende Spuren hinterlassen, am wirkmächtigsten sicherlich in der Satisfaktionslehre des Anselm von Canterbury. Hier ist es Gott, dessen Ehre durch die Sünde der Menschen missachtet und beleidigt worden ist. Gott ist gezwungen, seine Ehre wiederherzustellen, denn es geht um nicht weniger als die Aufrechterhaltung der Ordnung der Welt. Vor die Alternative «entweder Wiedergutmachung oder Strafe» gestellt, muss er es zulassen, dass sein eigener Sohn am Kreuz getötet wird. Die Ersatzleistung muss größer sein als der Schaden, der durch die Sünde angerichtet wurde, so fordert es das zugrunde liegende Konzept der Ehre, dessen Logik sich auch Gott unterwirft. Das Befremden, ja das Entsetzen, das diese wahrhaft tödliche Logik, die Anselm gleichsam auf die göttliche Spitze treibt, heute auslöst, zeigt, dass der Begriff der Ehre, den es voraussetzt, nicht mehr der unsere ist. Zu anderen Zeiten hatte diese Logik ihre Plausibilität, anders wäre ihre Karriere in der Theologie nicht zu erklären. Michel Foucault legt dar, dass die uns heute monströs erscheinenden Strafprozeduren der vormodernen Gesellschaft mit ihrem Foltern, Henken oder Verbrennen nicht einer atavistischen Grausamkeit entsprangen, sondern der Notwendigkeit, «in der Abscheulichkeit der Strafe die Abscheulichkeit des Verbrechens durch das Übermaß der triumphierenden Macht zu kippen.»² Das Verbrechen stellt eine Verletzung der öffentlichen Ordnung dar, und diese musste in der Härte der Strafe zeigen, dass sie mächtiger ist als die Macht des Bösen. In der neuzeitlichen Gesellschaft wird das Verbrechen dagegen als eine Abweichung von der Rationalität betrachtet, auf der die Gesellschaftsordnung beruht und der auch der Verbrecher zu seinem eigenen Besten zustimmen können sollte; die Strafe hat von daher den Charakter von Besserung und Resozialisierung, oder, wo dies nicht möglich ist, von Psychiatrisierung. So weit wie diese moderne Philosophie von Verbrechen und Strafe von der vormodernen entfernt ist, so weit ist auch die heutige Gesellschaft von dem vormodernen Konzept der Ehre entfernt.

An-sehen

Was kann es also heute bedeuten, wenn wir so oft beim Stundengebet und sicher oft auch gedankenlos sagen «Ehre sei dem Vater und dem Sohn und den Heiligen Geist»? Weiterführend ist zunächst die Feststellung, dass die deutsche Übersetzung des lateinischen *gloria* mit *Ehre* durchaus nicht zwingend ist. *Gloria* bzw. das griechische *doxa*, dessen Übersetzung es sein will, ist auch als «Lichtglanz», «Gewicht», «Ruhm», «Ansehen» oder «Herrlichkeit» wiederzugeben.³ Das neutestamentliche *doxa* ist seinerseits Wiedergabe des hebräischen *kabod*, das ursprünglich ein «schwer sein» (an Gewicht, an Würde), dann auch «Glanz», «Ansehen», «Majestät» bedeutet: «Abram war

überaus schwer an Vieh, Silber und Gold» (Gen 13, 2). Ein aussichtsreicher, durch die Bibelübersetzungen und den liturgischen Sprachgebrauch gut eingeführter Kandidat für die Wiedergabe von *gloria* ist «Herrlichkeit». Aber auch hier möchte man zögern. Es steckt das «Herr» darin, das nicht nur allzu eindeutig maskulin ist, sondern auch gleich an Herrschaft und Herrtum denken lässt. Im Rahmen einer hierarchischen, stratifizierten Gesellschaftsordnung ist es allerdings selbstverständlich, den Herrn und König zu preisen. Aber wollen wir uns mit dem *Gloria patri* auf diese Ordnung festlegen? Können wir Gott noch als «König» preisen? Kennzeichnend für die Moderne ist die Begrenzung und Verteilung von Herrschaft, der Abbau von pyramidalen Herrschaftskonstruktionen. Eine aus dem Königsritual genommene Verherrlichungsakklamation, wie sie sicherlich dem biblischen und liturgischen Sprachgebrauch nahe liegt, würde eine Gegenposition zur dominanten Tendenz der modernen Gesellschaft markieren – ist das beabsichtigt?

Ich schlage vor, es einmal mit dem Wort «Ansehen» zu versuchen. Darin liegt ein interaktives Moment von Gegenseitigkeit, das für den doxologischen Prozess typisch zu sein scheint. Ansehen hat, wer angesehen wird. Gloria/doxa/kabod ist das, was ansehnlich macht. Wer kein Ansehen hat, den sieht man nicht, «den kann man vergessen».⁴ Ansehen kann man nicht aus sich selbst heraus herstellen. Es müssen da welche sein, die einen ansehen und damit Ansehen verleihen. In der Doxologie verleihen wir Gott Ansehen in der Welt. Dazu sind wir aufgefordert, denn Gottes Ansehen in der Welt ist davon abhängig, dass wir ihm Ansehen verschaffen. Zwar ist es richtig, dass ihn bereits alle Engel und Scharen des Himmels, die Tiere auf der Erde, Feuer, Hagel, Schnee und Sturmwind usw. loben und ihm Ansehen verschaffen, aber es sollen auch «alle Völker», «die jungen Männer und auch ihr Mädchen, ihr Alten mit den Jungen» ihm Ansehen geben, und darum heißt es: «Loben sollen sie den Namen des Herrn» (Ps 148). In Psalm 29, der, vermutlich aus einer frühen Phase der Tempeltheologie stammend, zu den Ursprungstexten der doxologischen Tradition gehört, ist die *kabod* des Herrn ausdrücklich an die Aufforderung geknüpft: «Gebt dem Herrn – gebt dem Herrn Herrlichkeit – gebt dem Herrn die Herrlichkeit seines Namens.» Herrlichkeit, oder besser: Ansehen ist also etwas, das gegeben wird und gegeben werden muss.⁵ Wie es denn auch zu ihr gehört, empfangen zu werden: «Würdig bist du, unser Herr und unser Gott, zu empfangen die Herrlichkeit...», erklären die Presbyter, Vertreter der irdischen Gemeinden, in der großen Thronsaalszene der Apokalypse (Offb 4, 11). Wenn wir das *Gloria Patri* sagen, treten wir in einen interaktiven Vorgang ein, der von Geben und Empfangen gekennzeichnet ist. Darum trifft es der Begriff «Ansehen» wohl ganz gut. Wie kommt aber jemand in die Lage, Gott ansehen zu können?⁶ Vor dem Hintergrund der Bitte des Mose in Ex 33, 18–23, Gottes

Angesicht zu schauen, ist die Antwort auf diese Frage alles andere als selbstverständlich. Mose bekommt nur das von Gott zu schauen, was hinter ihm ist, «mein Angesicht aber kann niemand sehen». Und Jesaja, dem es vergönnt war, den Herrn auf seinem himmlischen Thron zu sehen (oder vielleicht sah er auch nur den Saum seines Gewandes), rief aus: «Weh mir, ich bin verloren. Denn ich bin ein Mann mit unreinen Lippen...» (Jes 6, 5). Nicht nur Jesaja war ein Mann mit unreinen Lippen aus einem Volk mit unreinen Lippen. Paulus weiß: «Alle sündigten und gingen der Herrlichkeit Gottes verlustig» (Röm 3, 23), das heißt, dass Gott sich nicht mehr von ihnen ansehen ließ und sie nicht mehr ansah, und «dann kann man sie vergessen» (Gestrich). Immer wenn wir sagen *Gloria Patri*... sind wir in die ungeheure Situation des Mose am Sinai und des Jesaja in der Tempelvision gestellt, immer können wir es nicht als gegeben betrachten, dass wir Gott ansehen und von ihm angesehen werden. Altkirchliche liturgische Gebete, wie sie Reinhard Meßner im Zuge seiner Forschungen zur Doxologie herangezogen hat, heben deshalb hervor, dass uns die Möglichkeit zum Lobpreis des Namens erst gegeben werden muss: «Und gib uns, mit einem Mund und einem Herzen zu verherrlichen und zu besingen deinen allgeehrten und majestätischen Namen», so die Basileios-Anaphora. Die syrische Anaphora der Apostel Addai und Mari beschreibt ausführlich, was Gott tun musste, um uns zur Doxologie überhaupt fähig zu machen: «erhöht hast du unsere Niedrigkeit, und aufgerichtet unsere Verfallenheit, und auferweckt unsere Sterblichkeit» usw.⁷ Das ist denn geradezu eine Kurzformel von Erlösung: dass nicht mehr allein die Engel, die allezeit vor Gottes Angesicht stehen, und nicht mehr nur das Volk Israel, das von Gott erwählt und ausgezeichnet ist seinen Namen zu loben, sondern alle Völker, so sehr sie auch alle gesündigt haben, befähigt werden zum Lobpreis Gottes, dass sie von ihm angesehen werden und so Ansehen erlangen, und dass sie Gott ansehen dürfen und ihm Ansehen auf Erden verleihen können. Die Kirche ist die Gemeinschaft derjenigen, die dieses doxologische Privileg schon jetzt nutzen und in Stellvertretung für alle sagen: *Gloria Patri et filio et spiritui sancto*...

«und dem Sohn und dem Heiligen Geist»

Vor diesem Hintergrund erhält es sein volles Gewicht, wenn Jesus sagt: «Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen» (Joh 14, 9). Das Neue Testament ist sich einig darin, dass in dem Nazarener Gottes Herrlichkeit (doxa) erschienen ist, das heißt dass Gott sich in ihm anschauen lässt und sich ein Ansehen verschafft hat. «Wir haben seine Herrlichkeit gesehen» (Joh 1, 14); «sie sahen seine Herrlichkeit» (Lk 9, 32). Was bei der Verklärung schon klar wird (bei der nicht von ungefähr Mose, zusammen mit Elia, zugegen ist), wird am Tage des Herrn endgültig offenbar werden: «Denn der Menschensohn wird

kommen in der Herrlichkeit des Vaters» (Mt 16, 27). Gott bekommt durch Christus Ansehen (1 Petr 4, 11) und dann wird Christus auch selbst zum Adressaten der Doxologie: «Ihm gebührt die Herrlichkeit» (2 Petr 3, 17); «Ihm sei die Herrlichkeit und die Macht in alle Ewigkeit» (Offb 1, 6). In den johanneischen Abschiedsreden hat Jesus selbst in aller Ausführlichkeit die Gegenseitigkeit des doxologischen Prozesses auseinandergelegt, auf die wir oben aufmerksam geworden sind. «Verherrliche deinen Sohn, damit der Sohn dich verherrlicht [...] Ich habe dich auf der Erde verherrlicht und das Werk zu Ende geführt, das du mir aufgetragen hast. Vater, verherrliche du mich jetzt bei dir mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, bevor die Welt war» (Joh 17, 1–5). Man wird bei der Schilderung dieser doxologischen Interaktion womöglich an die Verhältnisse in einer Handwerkerfamilie denken können, wie sie Jesus vertraut waren. Der Vater, der Meister lehrt den Sohn, auf dass er die Werke vollbringen kann, die der Kunst des Handwerks entsprechen. Die Lehre zielt darauf ab, den Sohn ebenso fähig zu machen wie der Vater ist. Wenn der Sohn die Werke ausführen kann, die ihm der Vater aufgetragen hat, dann ist das sein Ansehen, seine Herrlichkeit – und zugleich die des Vaters, der durch den fähigen Sohn Ansehen erfährt. Wohl in diesem Sinne hat Jesus seine Beziehung zum himmlischen (und irdischen?) Vater erfahren. Setzt man so an, wird der biblische Vaterbegriff von den Kleinkind-Assoziationen (Geborgenheit, Fürsorge) entlastet, die ihm sonst zugeschrieben werden, und kann auf einen Prozess hin verstanden werden, der zur Selbstständigkeit führt. Die Herrlichkeit des Vaters ist die Selbstständigkeit des Sohnes, nicht seine kindliche Schutzbedürftigkeit.

Wenn man diese Herrlichkeits-Christologie auf den irdischen Jesus und die Begegnungen, die er mit Menschen hatte, zurückführen will, und dabei der Spur folgt, die mit der Übersetzung von *doxa* durch «Ansehen» gelegt worden ist, dann gilt es darauf zu achten, wie Jesus die Menschen angesehen hat. Und ebendies wird immer wieder von ihm berichtet: dass er die Leute ansah. Er *sah* Simon Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes, und wusste, dass es sie waren, die er berufen sollte ihm zu folgen (Mt 4, 18.21). Er *sah* die vielen Menschen und hatte Mitleid mit ihnen (Mt 14, 14). Er *sah* den Mann an, der das ewige Leben gewinnen wollte, und weil er ihn liebte, sagte er... (Mk 10, 21). Er wandte sich um und *sah* die Frau an, die ihn berührt hatte, und sagte: «Hab keine Angst, meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen» (Lk 8, 22). Sehr verkürzt kann man sagen: Durch seine Art die Menschen anzusehen verschaffte er Gott Ansehen; so wurde die Herrlichkeit des Vaters an ihm offenbar. Denn dieses Sehen Jesu ist Gottesreich-Handeln. Es nimmt die anderen wahr, stellt sich an die Stelle der anderen, hilft ihnen ihre Berufung zu finden, lässt sie sich selbst neu entdecken, löst in ihnen einen Prozess aus, der sie die Heilung, die Güte, die Kraft in sich finden lässt, so dass es am Ende heißen kann: *Dein* Glaube hat dir geholfen.⁸ Biblische Erfahrung –

man denke an die Berufungsgeschichten im Alten Testament – hat die Menschen in der Umgebung Jesu dazu gebracht, in ihm die Herrlichkeit Gottes zu entdecken. So wurde er der Sohn Gottes genannt. Die Struktur dieser Erzählungen vom An-Sehen Jesu gleicht der, die er in den Abschiedsreden in Bezug auf seine Beziehung zum Vater geschildert hat. Das Sich-Ansehen, das Sich-Ansehen-geben ist intensivste Nähe, die doch den anderen nicht bindet, sondern zu sich, zur Selbstständigkeit, zur Selbsterkenntnis führt. Sie lässt den anderen sein. Auffällig ist, dass die Begegnungen, die Jesus mit Menschen hatte, durchaus nicht immer zur Jüngerschaft führen. Sie führen zur Freiheit. Von der geheilten Frau aus Lk 8 hören wir nichts mehr, und doch ist an ihr die Gottesherrschaft zur Erfüllung gekommen.

Dass unsere «kleine Doxologie» trinitarisch strukturiert ist, dass, allgemeiner gesprochen, Christen ihren Glauben an Gott in das Bekenntnis zur Dreifaltigkeit gefasst haben, allen denkerischen Schwierigkeiten zum Trotz, lässt sich von daher verstehen. Wenn an Jesus dem Nazarener die Herrlichkeit Gottes, das heißt die Art, wie Gott die Menschen ansieht und ihnen Ansehen verleiht, entdeckt würde, dann muss es so sein, dass Gott an sich und in sich selbst so ist wie er in Jesus offenbar wird. Dann ist sein Sein ein solches, dass andere sein lässt. Dann ist er einer, indem er beim anderen ist. Dann besteht sein Gott-Sein und sein Herr-Sein nicht darin, über andere Herr zu sein, sondern sie zu verherrlichen, und eben das ist seine Herrlichkeit. Der Hymnus aus dem Philipperbrief drückt dies in einer nachträglichen Reflexion so aus: Der, der nicht daran festhält, wie Gott zu sein, der sich erniedrigt und erniedrigt und erniedrigt (bis zum Tod am Kreuz), der erhält den Namen, der über alle Namen ist, der ist «der Herr», aber dies wiederum nicht für sich selbst, sondern «zur Ehre (doxa!) Gottes, des Vaters» (Phil 2, 6–11). Das sind verwickelte, paradoxe Verhältnisse, eine komplizierte Geschichte vom Sich-Verlieren und Sich-Finden und Weitergeben des Gefundenen, die versucht, die innere Wirklichkeit Gottes zu beschreiben. In sie gelangt man nur hinein durch den Geist, von dem es wiederum heißt, dass «er nicht aus sich selbst heraus redet», sondern nur verkündet um Jesus zu verherrlichen, aber auch dabei nicht stehen bleibt, sondern «von dem, was mein ist, nehmen und es euch verkündigen [wird]» (Joh 16, 13f). Immer ist es diese Struktur, die aus den Erfahrungen mit Jesus hervorgeht und dann im trinitarischen Bekenntnis ihren Ausdruck gefunden hat.

Spricht die Doxologie, so verstanden, nicht genau in unsere Zeit hinein, in der es so wesentlich um die Anerkennung des anderen, um seine Bewahrung vor der Vereinnahmung durch die Macht abstrakter Systeme, um seine Identitätsfindung und Einzigkeit geht? Die Würde des Menschen ist in christlicher Sicht nicht in einer abstrakten Menschennatur begründet, sondern in dem Ansehen, dass Gott jedem Individuum in seiner Einzigartigkeit verleiht.

«wie im Anfang so auch jetzt und in Ewigkeit»

Das Geheimnis der Trinität selbst erinnert uns daran, dass wir nach dem Bild der göttlichen Gemeinschaft erschaffen sind, weshalb wir uns nicht selbst verwirklichen, noch von uns aus retten. Vom Kern des Evangeliums her erkennen wir die enge Verbindung zwischen Evangelisierung und menschlicher Förderung, die sich notwendig in allem missionarischen Handeln ausdrücken und entfalten muss.

Dies schreibt Papst Franziskus in dem Apostolischen Schreiben «*Evangelii Gaudium*» (Nr. 178). Klar bringt er zum Ausdruck, dass der trinitarische Glaube etwas mit unserem Lebensstil und der Art uns selbst zu verstehen zu tun hat. Das Geheimnis der Trinität erinnert uns daran, wozu wir geschaffen worden sind – «im Anfang». Der schnell herunter gesprochene zweite Teil der «kleinen Doxologie» ist durchaus nicht als eine allgemeine Huldigung an die Ewigkeit Gottes etwa im Gegensatz zu unserer Vergänglichkeit zu verstehen, sondern betrifft das, was uns «im Anfang» und «jetzt» und «in Ewigkeit» mit Gott verbindet. Nach dem Bild Gottes geschaffen, ist der Mensch von Anfang an keine Selbsterhaltungsmaschine, was man mit einigem Recht von allen anderen Naturwesen sagen kann. Er ist einer, der den Platz des anderen einnehmen kann und sich dabei nicht verliert sondern gewinnt. Wie es Papst Franziskus sagt: Er ist einer, der «das Wohl des anderen wünscht und anstrebt als etwas, das ihm am Herzen liegt» (*Evangelii gaudium*, ebd.). Das heißt, er hat teil am innergöttlichen Leben.⁹ Wenn die Erlösung, wie eben gesagt, darin besteht, am doxologischen Prozess teilhaben zu können, dann stehen Erlösung und Schöpfung nicht im Gegensatz, noch nicht einmal in einer Stufenfolge, sondern Erlösung ist Einlösung der Berufung, die der Mensch in der Schöpfung empfangen hat. Die Botschaft Jesu ist nicht neu, er verkündet, «was seit der Schöpfung verborgen war» (Mt 13, 35). Oder wie es der Kolosserbrief sagt: «[D]as Wort Gottes in seiner Fülle [ist] jenes Geheimnis, das seit ewigen Zeiten und Generationen verborgen war. Jetzt wurde es seinen Heiligen offenbart» (Kol 1, 26). Wenn wir das *Gloria patri et filio et spiritui sancto* sprechen, machen wir ein Geheimnis offenbar, das für alle Menschen gilt. Unsere Hoffnung richtet sich darauf, dass es dann, wenn der Menschensohn wiederkommt in Herrlichkeit (doxa), für alle Menschen offenbar sein wird.

«Ehre sei...»

Die deutsche Übersetzung des *Gloria patri* fügt die Kopula *sei* hinzu, die im Lateinischen nicht enthalten ist. Daraus entsteht die weit reichende Frage, ob die Formel optativisch oder indikativisch zu verstehen ist, also «Gott sei Herrlichkeit» oder «Gott ist Herrlichkeit». Meßner erklärt, es sei «auf alle

Fälle dazu zu sagen, dass in der Doxologie sicher nicht ein Gott betreffender Wunsch, sondern die Wirklichkeit Gottes ausgesprochen wird. [...] Letztlich trifft wohl der Nominalsatz den Sachverhalt am besten.»¹⁰ Das ist sicher richtig, denn Jesus ist die Selbstoffenbarung Gottes, da bleibt nichts zu wünschen übrig. Und doch behält das *sei* sein Recht. Denn ob es auch bei uns so sei, dass wir das «jetzt» verwirklichen, was die Formel sagt, ob wir dem entsprechen, was wir da sagen, ob wir uns dem Geist überlassen, der uns in das erlösende Geschehen der Doxologie hineinführt, das bleibt offen. Wenn wir sagen «Ehre sei dem Vater...» – ob es aber bei dem Begriff «Ehre» bleiben muss, sei dahin gestellt – dann stellen wir immer neu uns selbst (stellt sich jeder einzelne), unsere Gemeinde, unsere Kirche, unsere Gesellschaft und die Art, wie wir darin handeln, unter die Beobachtung des dreieinigen Gottes. Dann sehen wir, was uns noch fehlt an unserer Gottesebenbildlichkeit. Darum sollten wir es immer wieder sagen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Thomas KURTZ, *Die Berufsform der Gesellschaft*, Weilerswist 2005, 74–80.

² Michel FOUCAULT, *Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France 1974/75*, Frankfurt/M. 1993, 109.

³ *Doxa* kann auch «Meinung» oder «Anschauung» bedeuten, aber im NT begegnet das Wort niemals in dieser Bedeutung, Vgl. zu den Übersetzungsmöglichkeiten Christof GESTRICH, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung*, Tübingen ²1995, 18–25.

⁴ GESTRICH, *Wiederkehr* (s. Anm. 3), 18.

⁵ Ich folge Reinhard MEBNER, *Was ist eine Doxologie?*, in: Bert GROEN – Benedikt KRANEMANN (Hg.), *Liturgie und Trinität*, Freiburg 2008 (QD 229), 129–160.

⁶ Schöne Frauen, die von vielen angesehen, ja angestarrt werden, schlagen wohl oft verärgert den Blick nieder oder wenden sich ab.

⁷ Vgl. Reinhard MEBNER – Martin LANG, *Die Freiheit zum Lobpreis des Namens. Identitätsstiftung im eucharistischen Hochgebet und in verwandten jüdischen Gebeten*, in: Albert GERHARDS – Andrea DOEKER – Peter EBENBAUER (Hg.), *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftlichen Funktion des Betens in Judentum und Christentum*, Paderborn 2002, 371–411, hier 371–373.

⁸ Dies sind immer wiederkehrende Grundgedanken aus Christoph THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire la théologie en postmodernité*, Paris 2007, z. B. 954–957.

⁹ Die Schöpfungserzählung macht das daran deutlich, dass sie die Gottesebenbildlichkeit des Menschen mit dem sog. Herrschaftsauftrag über die Tiere verbindet. Würde diese Herrschaft nach Art der natürlichen Selbsterhaltungslgik ausgeübt, wäre es um die Tiere schlecht bestellt; wie es de facto der Fall ist. Als Ebenbild Gottes aber sollen Menschen Tiere so behandeln wie Gott es tut: das, was aus Wasser und Land hervorgegangen ist, in seinen «Arten», in seiner Unterschiedlichkeit erhalten, es in seinem Sein bestätigen und gutheißen – Er sah, dass es gut war; Gott segnete sie – und seine Fruchtbarkeit wünschen und fördern. Vgl. Anton ROTZETTER, *Streicheln, mästen, töten. Warum wir mit Tieren anders umgehen müssen*, Freiburg – Basel – Wien 2012, 143–164.

¹⁰ MEBNER, *Doxologie* (s. Anm. 5), 147.

MICHAEL GASSMANN · STUTTGART

DAS EINE BUCH FÜR DIE EINE KIRCHE

Das neue Gotteslob und seine musikalische Gestaltung

Der erste Eindruck, den man vom neuen Gotteslob gewinnt, ist der einer ungeheuren, womöglich nie dagewesenen Fülle an Liedern. Liest man dann auf der Website www.mein-gotteslob.de den Abschnitt über «die wichtigsten Fakten zu den Liedern im Stammteil», ist man erstaunt: 280 Lieder wurden für den Stammteil ausgewählt, nur zehn mehr als im Stammteil des alten Gotteslobs. Woher kommt dann dieser Eindruck? Es muss daran liegen, dass so viele populäre Lieder nun vertreten sind, die beim alten Gotteslob außen vor bleiben mussten. Aus dem kirchlichen Gesangbuch ist ein gutes Stück weit ein geistliches Volksliederbuch geworden: «Der Mond ist aufgegangen», «Nun ruhen alle Wälder», «Maria durch ein Dornwald ging», «O du fröhliche», «Adeste fideles», «Sankt Martin ritt durch Schnee und Wind» – diese Lieder sind, ihrer Bekanntheit und Ehrwürdigkeit zum Trotz, Neuzugänge. Und natürlich empfindet man sie als Bereicherung; in den Eigenteilen der Diözesen werden sie um regional Volkstümliches ergänzt, sogar die Bayernhymne wurde aufgenommen. Fast schon volksliedhafte Popularität genießt in Teilen Süddeutschlands und in Österreich Franz Schuberts Deutsche Messe. Auch sie wurde vollständig integriert, nachdem sie in den Jahrzehnten zuvor in zahllosen Gemeinden ein unwürdiges Dasein auf Einzelblättern gefristet hatte.

Der Einzug des Volksliedhaften in das neue Gotteslob ist das vielleicht auffälligste Merkmal des Buches; und es ist zugleich ein klares Zeichen dafür, dass auch ein Gesangbuch, das in zehnjähriger Arbeit von Hunderten von Mitarbeitern in einer Vielzahl von Kommissionen unter Berücksichtigung zahlreicher kirchlicher, kirchenmusikalischer, liturgischer und regionaler Bedürfnisse erstellt wurde, recht deutlich nicht nur vom Heiligen Geist, sondern auch vom Zeitgeist angeweht werden kann. 1975, als das alte Gotteslob erschien, war alles «Tümliche» überaus verpönt, auch in der Musik. Seit einigen Jahren aber ist eine gewaltige Renaissance des Volksliedes

MICHAEL GASSMANN, geb. 1966, ist Chefdramaturg und Wissenschaftlicher Leiter der Internationalen Bachakademie Stuttgart und Mitarbeiter dieser Zeitschrift.

zu beobachten. Das «Liederprojekt» eines schwäbischen Verlages etwa mit Editionen von Volksliedern, Wiegenliedern, Weihnachtsliedern und Kinderliedern ist ein Sensationserfolg. Heimat ist inzwischen ebenso wenig ein Unwort wie Traditionsverbundenheit. Das Motto der Zeit könnte lauten wie das eines bekannten Kaufhauses für Handgefertigtes: «Es gibt sie noch, die guten Dinge». Daran knüpft das neue Gotteslob musikalisch an.

Die Rückbesinnung auf die guten Dinge trägt auch einen deutlich ökumenischen Zug. Bei der reichen evangelischen Liedtradition hat man sich mit glücklicher Hand bedient: «Ach bleib mit deiner Gnade» mit der schönen Melodie von Melchior Vulpius (1609), das berühmte «Aller Augen warten auf dich, Herre» von Heinrich Schütz (im Eigenteil Freiburg/Rottenburg), Paul Gerhards «Befiehl du deine Wege», Gellerts «Wenn ich, o Schöpfer, deine Macht» und Georg Friedrich Händels «Tochter Zion» halten nun Einzug in die katholische Gottesdienstpraxis, die damit um einige besonders starke Melodien reicher wird. Auch musikalisch ist das neue Gotteslob ökumenischer als jedes katholische Gesangbuch zuvor. Und das bezieht sich nicht nur auf evangelisches Liedgut; erstmals haben auch einige Melodien aus der orthodoxen Liturgie Eingang gefunden.

Mit der konfessionellen Offenheit korrespondiert eine geographische Offenheit, die diejenige der Vorgängerpublikation weit übertrifft. Hinzugekommen sind etwa Lieder der Engländer Samuel Sebastian Wesley, Clement Cotterill Scholefield und William Henry Monk, des Franzosen André Gouzes sowie Melodien aus dem skandinavischen Raum. Die erweiterte Internationalität rührt einerseits von der Einbeziehung des sogenannten Neuen Geistlichen Liedes her, zum anderen von der Neugier, mit der man sich bei anderen Konfessionen nach älteren brauchbaren Liedern umgesehen hat.

Eine Scheu vor alten Melodien kennt das neue Gotteslob nicht. Eine Reihe von Liedern mit alten, gar sehr alten Melodien wurde neu in den Stammteil aufgenommen. Ein Beispiel für diesen Typus ist Nr. 396 «Lobt froh den Herren» auf eine Melodie von 1815 (Text 1795), ein anderes Nr. 465 «Das Jahr steht auf der Höhe» (1978 gedichtet) auf eine Melodie von 1575. Außerdem gibt es Lieder aus jüngster Zeit, die scheinbar steinalt sind, etwa Nr. 469 «Der Erde Schöpfer», dessen Melodie in Ottawa 1994 entstand, das aber im Stile eines alten Hymnus komponiert wurde. Auch hier ist der Rückgriff auf Bewährtes offensichtlich.

Ein weiteres auffälliges Merkmal ist die prominente Stellung von Taizé-Gesängen im neuen Gesangbuch. Rund zwanzig Lieder dieses Repertoires mit ihrem unverkennbaren, romanisch-süßlichen und meditativen Duktus haben es in den Stammteil geschafft, weitere finden sich in den Eigenteilen. Diese Lieder sind nun auch schon einige Jahrzehnte alt, und ihr Eingang ins allgemeine Repertoire ist ein klares Indiz dafür, dass eine bestimmte Form meditativer Spiritualität zum *Mainstream* geworden ist. Musikalisch drückt

sich hier der Wunsch nach Stille und Kontemplation aus. Mögen auch die Klöster am Nachwuchsmangel zugrunde gehen, das Klösterliche als temporäre Lebensform ist populärer denn je. Nächtliche Kirchen, stimmungsvoll illuminiert, und eben Taizê-Gesänge bilden die Ingredienzien einer Klosterkultur nach Feierabend. Die Lieder des Jacques Berthier sind – anders, als manche es erwartet haben – nicht mit ihren frühen Anhängern gealtert, sondern finden ein immer neues Publikum.

Eine spannende Frage war immer, wieviele Exemplare des Neuen Geistlichen Liedes es in das neue Gesangbuch schaffen würden. Die kirchenmusikalische Praxis litt ja in den vergangenen dreieinhalb Jahrzehnten unter einer Art Schisma, das sich in der Publikation einer Vielzahl von Liedbänden mit meist seltsam synkopierten Gesängen ausdrückte. Nicht wenige Gemeinden bastelten sich gar ihre eigenen Heftchen von oftmals zweifelhafter musikalischer, theologischer und drucktechnischer Qualität – Gegenpublikationen zum Gotteslob, eine Art musikalische Opposition.

Immerhin sechsfünfzig «NGL»-Lieder wurden am Ende aufgenommen. Das ist nicht wenig. Es handelt sich sozusagen um eine hymnologische Bilanz der Jahrzehnte seit Erscheinen des alten Gotteslobs 1975. Die Auswahl geschah mit Sorgfalt. Es handelt sich oftmals um Lieder, die es in den letzten vierzig Jahren bereits ins Repertoire geschafft haben: «Ihr seid das Volk, das der Herr sich ausersehen»; «Wenn das Brot, das wir teilen», «Komm Herr, segne uns» – diese Lieder sind gewissermaßen Neues Geistliches Urgestein. Allerdings war man stilistisch doch auch so nachsichtig, einige Lieder des berüchtigten «Pausen-Janssens» mit aufzunehmen, wie der Liedermacher Peter Janssens unter Kirchenmusikern aufgrund seiner Manie, Songs aus mindestens so vielen Pausen wie Noten zu basteln, genannt wird: « – Te Deum – laudamus – wir loben dich, o Gott – ».

Dem reichen Zuzug alter und neuer Lieder müssen – bei etwa gleichbleibender Liederanzahl – Abgänge gegenüberstehen. Diese sind zahlenmäßig beträchtlich: Von den 280 Liedern des neuen Gotteslobs stammen nur rund die Hälfte – 144 – aus dem alten Gesangbuch. Das Verblüffende ist aber: Man bemerkt es kaum; das Gefühl eines wie auch immer gearteten Verlustes stellt sich nicht ein. Erklärbar ist dies nur damit, dass das alte Gotteslob eine Fülle von Gesängen enthielt, die es nie in die gemeindliche Praxis geschafft haben. GL 162 «Aus der Tiefe unsrer Todesangst» gehört dazu, GL 184 «Wir schlugen ihn», GL 214 «Christus, Sieger über Schuld und Sünde», GL 217 «Weihet dem Osterlamm» – um nur ganz wenige zu nennen –, außerdem einige der Deutschen Messgesänge; kurz: Es waren wohl vor allem die für das Gotteslob von 1975 komponierten oder kurz zuvor entstandenen Lieder, die auch nach fast vierzigjähriger Gotteslob-Nutzung den Gemeinden fremd geblieben sind.

Einen beträchtlichen Austausch hat es gerade im Bereich der Kehrverse gegeben. Im Psalmteil des neuen Buches findet man nur noch wenige, die älter sind als 2009. Gerade Kehrverse sind oft dürre Kommissionsprodukte, und der zahlenmäßig bedeutsame Verlust älterer Exemplare deutet darauf hin, dass die Kehrverseschmiede von 1975 nicht immer eine glückliche Hand hatten. Freilich sind auch die neuen Verse, die sich manchmal nur mit Mühe dem Diktat der Kirchentonarten beugen, nicht unbedingt hitverdächtig.

Welchen Stand würde der Gregorianische Choral im neuen Gotteslob haben? Die Frage war auch im Zusammenhang mit der Diskussion um die Wiederzulassung des tridentinischen Ritus von Interesse. Man kann sagen: Im Ergebnis behält der lateinische Choralgesang den Stellenwert, den er auch im alten Gotteslob besaß. Lediglich die *Missa Alme Pater* ist nicht mehr im Stammteil vertreten; *Missa mundi*, *Missa de Angelis*, *Missa Lux et origo* und *Missa Adventus et quadragesima* wurden beibehalten. Bedenkt man, dass im neuen Gotteslob alle Texte der Eucharistiefeier sowohl in deutscher wie in lateinischer Sprache abgedruckt sind, so ergibt sich sogar eine Stärkung der lateinischsprachigen Liturgie.

Der Reichtum des neuen Gebet- und Gesangbuches für Deutschland, Österreich und Südtirol ist außerordentlich. Seine Konzeption ist so überaus gelungen, weil sie pragmatisch, nicht ideologisch angelegt ist: Jeder soll sich hier wiederfinden: der Anhänger des Neuen Geistlichen Liedes ebenso wie Freunde der lateinischen Messe und des volkstümlichen Liedes; Junge und Alte, «Moderne» und «Konservative». Die Anlage des Buches ist eher summarisch als selektiv, pluralistisch, nicht monochrom. In ihm ist der riesige Schatz nicht nur katholischen, sondern christlichen Singens in einer klugen Auswahl und zugleich imponierenden Fülle aufgehoben. Es ist ein Buch, das geeignet ist, die ganze deutschsprachige katholische Christenheit hinter sich zu versammeln. Niemand muss sich mehr abgrenzen durch alternative Liedheftchen, jeder findet hier überreich das, was ihm emotional nahesteht. Mit dem neuen Gotteslob kann man Chormessen ebenso feiern wie Jugendmessen mit Band oder Taizé-Andachten. Die nicht durchweg erfolgreiche Pastoral-Strategie der vergangenen Jahrzehnte, die Gemeinde in Zielgruppen aufzulösen, um diesen dann maßgeschneidert «Angebote» zu machen, wird durch dieses neue Gebet- und Gesangbuch zwar nicht gänzlich aufgegeben, aber doch gewissermaßen überwölbt: Es ist *ein* Buch für die eine Kirche. Ein großer Wurf.

ANDREAS BIERINGER · WÜRZBURG

DAS NEUE GOTTESLOB ATMET KULTUR

Gebete und Andachten im katholischen Gebet- und Gesangbuch

Eingriffe in liturgische Bücher sind eine heikle Angelegenheit. Im deutschen Sprachraum wurde dies zuletzt beim «gescheiterten» Begräbnis-Rituale von 2009 deutlich. Die Kluft zwischen den römischen Vorgaben und den pastoralen Anforderungen in den Gemeinden schien für viele Verantwortliche zu groß. Die *Editio Typica Tertia* des Römischen Messbuches (2002) ist, im Unterschied zu anderen Sprachgruppen der katholischen Welt, auch zwölf Jahre nach ihrem Erscheinen noch immer nicht auf Deutsch veröffentlicht. Mit einem raschen Inkrafttreten rechnet derzeit kaum jemand. Umso erstaunlicher ist das überaus positive Echo auf das neue katholische *Gotteslob*, das nach seinem ersten Erscheinen 1975 eine zweite, grundlegende Überarbeitung erfuhr.¹ Das neue Gotteslob gehört mit seiner überwältigenden Auflage von 3,6 Millionen Exemplaren neben der Bibel zum wichtigsten Buch in den katholischen Gemeinden. Sein Gültigkeitsbereich reicht von der Nordsee bis nach Südtirol, von Lüttich in Belgien bis nach Görlitz in der Lausitz, von Freiburg im Breisgau bis nach Wien. Auch wenn sich die Schweiz (wie auch Lichtenstein) nicht beteiligt hat, deckt es dennoch beinahe den gesamten deutschsprachigen Kulturraum ab. Das Gotteslob ist zwar kein liturgisches Buch im eigentlichen Sinn, seit den nachvatikanischen Erneuerungen der Liturgie wird es allerdings als liturgisches Rollensbuch für das Kirchenvolk verstanden. Seither ist es aus den Gottesdiensten im deutschen Sprachraum nicht mehr wegzudenken.

Auch wenn es für ein Resümee noch zu früh ist, stellt sich dennoch die Frage, was mit dem Gotteslob gelungen ist, womit man in der Liturgie sonst häufig kämpft. Drei Punkte stechen dabei heraus: das klare Bekenntnis zur eigenen Tradition, die Nähe zum gläubigen Kirchenvolk und die Aufgeschlossenheit für neue (spirituelle) Entwicklungen. Mit seiner ökumenischen, geographischen und kirchenmusikalischen Offenheit verdient

ANDREAS BIERINGER, geb. 1982, Studium der Theologie und Germanistik an den Universitäten Wien und Salzburg, Akademischer Rat für Liturgiewissenschaft an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg. Mitarbeiter dieser Zeitschrift.

es zudem im vollsten Sinn das Prädikat *katholisch*. Natürlich gibt es auch ernstzunehmende Kritik. Einige bemängeln die zu geringe Bedeutung des Gregorianischen Chorals, andere vermissen wichtige liturgische Texte wie den *Canon Romanus*. Berücksichtigt man die deutsch-lateinischen Parallelfassungen wichtiger Texte und Gebete wird man im Vergleich zum Vorgängerbuch sogar von einer Stärkung der lateinischen Liturgie sprechen können. Der beibehaltene Name des neu gestalteten Gebet- und Gesangsbuchs verrät zudem, dass man dieses Erfolgsprojekt im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils unbedingt fortschreiben wollte. Die ehrwürdigen lateinischen Hymnen der Kirche haben ebenso Platz wie das neue geistliche Liedgut, ostkirchliche Klänge treffen auf die Gesänge aus Taizé. Aber auch der religiös Unmusikalische kann, wenn er ein literarisches Sensorium hat, leicht erkennen, welcher Schatz in den Liedern und Gebeten des Gotteslobs verborgen ist. *Es kommt ein Schiff geladen* oder *O Haupt voll Blut und Wunden* zählen zu den bedeutenden Texten der deutschen Lyrik. Das Kirchenlied ist eine ihrer wenig beachteten Eigentümlichkeiten. Damit atmet das Gotteslob weit über binnenkirchliche Grenzen hinaus Kultur.²

Das Gotteslob ist mehr als ein Gesangbuch

Vierorts ist das Gotteslob, wie die Weihwasserbecken oder die elektronischen Liedanzeiger auch, zum selbstverständlichen Kircheninventar geworden.³ In nicht wenigen Gemeinden wurde das gedruckte Buch sogar gegen einen modernen Beamer eingetauscht, der die Kirchenlieder kundenorientiert an die Wand des Gotteshauses projiziert. Wenn der Eindruck nicht täuscht, ist dabei vielerorts das Bewusstsein verloren gegangen, dass das Gotteslob auch ein Gebet- und Meditationsbuch sein will. Damit wird eine typisch katholische Tradition fortgeschrieben, die sich seit der Aufklärung durchgesetzt hat. Die evangelische Tradition fühlt sich dagegen mehr dem reinen Gesangbuch verpflichtet, wie dies etwa das *Evangelische Gesangbuch* (1993) bis heute dokumentiert.⁴ Im Chor der konfessionellen Gesangbücher zeichnet sich das Gotteslob daher durch seine umfangreichen Hilfestellungen für das persönliche Gebet und die gottesdienstlichen Feiern aus. Die im katholischen Bereich charakteristischen Tendenzen von Belehrung und Praxisnähe spiegeln sich auch in der Struktur des aktuellen Gotteslobes wider. Auch wenn die Neuausgabe wieder mehr Ordnung bringt (die Lieder werden nun in einem einzigen Bereich zusammengeführt), bleibt sie dennoch dem funktionalen Buchtyp verpflichtet. Im Unterschied zum Vorgängermodell (6 Kapitel) besteht das Gotteslob nunmehr aus drei Hauptteilen: I. *Geistliche Impulse für das tägliche Leben*; II. *Psalmen, Gesänge und Litaneien* mit dem eigentlichen Liedteil; III. *Gottesdienstliche Feiern*. (An-

schließlich folgt der Diözesan- bzw. Regionalteil.) Dahinter ist nun ein klares theologisches Konzept erkennbar, das die Bedeutung der Hl. Schrift im Kontext der Liturgie besser hervorhebt: Zuerst hört die Gemeinde das Wort Gottes, um dann mit Gebet und Gesang zu antworten. Abgeschlossen wird das Buch mit einem breiten Spektrum an gottesdienstlichen Feiern.

Wer das Gotteslob als Meditationsbuch verwenden möchte, wird die neue Übersichtlichkeit im gut lesbaren Inhaltsverzeichnis schnell schätzen. Ein Vergleich mit dem alten Verzeichnis zeigt, dass die Neuausgabe wesentlich benutzerfreundlicher ist. Darauf folgt die neu eingeführte Rubrik *Was bedeutet...?*, in der ehemals ganz selbstverständliche Grundbegriffe des gottesdienstlichen Lebens wie *Tabernakel*, *Absolution*, *Prozession* mit Hilfe von Verweisen erläutert werden. Das Gesangbuch versucht auf diese Weise dem zunehmenden Schwund des Glaubenswissens entgegenzuwirken. Jeder Feier wird dabei eine prägnante Erklärung vorangestellt, um Form und Inhalt katechetisch auszulegen. Zukünftig kann das Gotteslob daher intensiver für die Vorbereitung und die Feier der Sakramente herangezogen werden, auch wenn es den Katechismus nicht ersetzen kann. Als positives Resümee lässt sich festhalten, dass der Gebets- und Meditationscharakter des Buches durch die neue Struktur und den Inhalt an vielen Stellen gestärkt wurde. Da das Gotteslob ein katholisches Hausbuch sein will, wird wohl viel daran liegen, ob es gelingt, seinen privaten und häuslichen Gebrauch nachhaltig zu fördern. Es liefert in jedem Fall wichtige Akzente, um gegen den religiösen Gedächtnisverlust in unserer Gesellschaft anzugehen. Gerade in dieser Hinsicht könnte sich das Gotteslob auch positiv auf andere Gesangbuchtraditionen auswirken.

Gebetsschatz aus drei Jahrtausenden

Wer das neue Gotteslob benutzt, begegnet dem Ursprung und der Geschichte seiner eigenen Herkunft. Die gesungene und gebetete Überlieferung umspannt von den Psalmen bis zur Gegenwart zweieinhalb bis drei Jahrtausende. Wie kaum ein anderes Kulturgut dokumentiert es die lange Entwicklung von Sprache, Literatur und Musik. Wer den Faden zur eigenen religiösen Tradition vertiefen oder wieder aufnehmen will, wird im ersten Teil des Gotteslobes fündig. Eine gute Zusammenschau aus den katholischen Standards und den Gebeten anderer christlicher Traditionen bietet dafür eine erste Orientierung. Bei den Grundgebeten fällt vor allem die Zweisprachigkeit auf. Neben der deutschen ist – gemäß dem konziliaren Auftrag – auch die lateinische Fassung zu finden. Das Layout erinnert dabei an die, in der Liturgischen Bewegung weit verbreiteten, Volksmessenbücher von Anselm Schott. Vielleicht gelingt es, an die damalige Tradition, die per-

sönliches Gebet- und Liturgiebuch so eng miteinander verknüpfte, wieder anzuschließen. Zusätzliche Änderungen sind an den neuen Autorinnen und Autoren auszumachen. Neben den bewährten Gebetstexten großer Heiliger (Augustinus, Thomas von Aquin, Theresa von Avila) haben viele zeitgenössische Gebete ihren Weg in das Gotteslob gefunden. Hier sind populäre Autoren wie der Benediktinermönch Anselm Grün oder der evangelische Theologe Jörg Zink anzuführen. Neue Autorinnen erhöhen zudem den Frauenanteil signifikant, auch wenn sie einer breiten Öffentlichkeit kaum bekannt sind. Welchen Bestand diese zeitgebundenen Gebete letztlich haben, lässt sich noch nicht sagen. Jedes Gesangbuch, das zu einer bestimmten Zeit die Gebet- und Gesangtradition einer Teilkirche kodifiziert, ist bereits beim Erscheinen wieder veraltet und weist längst wieder auf die bleibende Aufgabe hin, für eine Erneuerung Sorge zu tragen. Ein durchgängiges Element des neuen Gotteslobes ist die ökumenische Offenheit. Hier steht das Buch in der bewährten Tradition seines Vorgängers. Ostkirchliche Traditionen sind dabei ebenso vertreten wie evangelische. Als *pars pro toto* sei das im englischen Sprachraum sehr beliebte Gelassenheitsgebet (*Serenity Prayer*) des amerikanischen Theologen Reinhold Niebuhr angeführt.

Ein Gebet- und Gesangbuch ist immer auch Dokument der Geistes-, Kultur-, Sprach- und Musikgeschichte einer bestimmten Epoche. In diesem Zusammenhang ist es bemerkenswert, dass unter der Rubrik *Gebete für Jugendliche* ein poetisch dichtes Gebet des deutsch-iranischen Dichters SAID zu finden ist, das auch alle Anforderungen erwachsener Beter erfüllt. Die Rubrik *In der Familie feiern* kann ebenfalls zu den Innovationen gezählt werden. Sie verdeutlicht einmal mehr, dass das Gotteslob auch für häusliche Feiern verwendet werden soll. Der inhaltliche Schwerpunkt dieser Feiern für den kleinen Kreis (sie müssen nicht auf Familien beschränkt bleiben!) liegt vor allem auf der Advents- und Weihnachtszeit. Neben einer Adventskranzsegnung findet sich dort ein Hausgebet im Advent und ein Feierformular für den Heiligen Abend. Das Angebot wird zusätzlich mit einer Dank- und Segensfeier bzw. einem Hausgebet für Verstorbene abgerundet. Die Feiern selbst sind aufgrund ihres einheitlichen Schemas und der bedienungsfreundlichen Aufbereitung auch für Außenstehende einfach nachzuvollziehen. Dabei wird auch auf die musikalische Umrahmung durch Querverweise auf passende Lieder Rücksicht genommen. Der Adressatenkreis des Gotteslobes erstreckt sich natürlich primär auf die praktizierenden Gemeindemitglieder. In einer Zeit wo diese Grenzlinien immer fließender verlaufen, können gerade Feiern, wie die für den Heiligen Abend, Brücken zu fernstehenderen Gruppen schlagen. Gemeinsam mit der Hausbibel sollte das Gotteslob deshalb in jedem Haushalt verfügbar sein, auch wenn es *nur* für heilige Zeiten und Grenzerfahrungen aus dem Regal geholt wird. Aufgrund der einfachen Bedienbarkeit dient es als verlässlicher Begleiter für das ganze Leben (von der Taufe bis zum Begräbnis).

Neue Akzente in der Sakramentenkatechese

Der dritte Teil des neuen Gotteslobes wurde ebenfalls an einigen Stellen markant überarbeitet.⁵ Im Zentrum der gottesdienstlichen Feiern stehen die Sakramente. Auch in diesem Abschnitt ist der katechetische Schwerpunkt des gesamten Buches deutlich erkennbar. Alle sieben Sakramente werden nun mit prägnanten Einführungstexten erläutert und im Vergleich zum Vorgängermodell zusammenhängend ausgelegt. Bei den Initiationssakramenten hebt das neue Gotteslob die ursprüngliche Reihenfolge von Taufe, Firmung und Eucharistie eigens hervor. Eine Akzentverschiebung ist bei der Taufe zu erkennen. Sie nimmt laut Gotteslob zwar «in die Sünden vergebende und Leben spendende Gemeinschaft der Kirche» auf, dass sie das Sakrament der Sündenvergebung und Rechtfertigung des Menschen schlechthin ist, wird jedoch nicht weiter erläutert. Vor dem Hintergrund der – in unseren Breiten noch vorherrschenden – Kindertaufen ist es zwar verständlich, wenn hier nicht mehr wie im Vorgängerbuch von der «Schuld Adams» oder «der Macht des Todes» gesprochen wird. Ebenso wird auch nicht mehr erwähnt, dass der Mensch auf den Tod Christi getauft wird und Anteil an seiner Auferstehung hat (Röm 6). Dennoch sei im Sinn des theologischen Gehalts der Taufe darauf hingewiesen, dass dabei die Gefahr besteht, zentrale Dimensionen des Sakraments zu übergehen. Eine eigene Erwähnung verdient dagegen die Rubrik *Taufgedächtnis*. Im Unterschied zum Vorgänger, der noch unklar von «Erneuerung des Taufversprechens» spricht, werden nun ansprechende Vorschläge für ein liturgisches Taufgedächtnis angeboten. Auch das Sakrament der Eucharistie gewinnt durch den neuen Aufbau des Gotteslobes an Klarheit, da nun eine einzige zusammenhängende Rubrik das gesamte Sakrament behandelt. Als Fazit kann bei den Sakramenten festgehalten werden, dass besonders die neu geschaffenen Texte zur Firmung, Krankensalbung, Buße und Versöhnung, sowie zur Weihe theologisch und sprachlich ansprechend formuliert wurden.

Neben den Sakramenten sticht auch die Rubrik *Die Feier der Sakramentalien* ins Auge. Was im Vorgängermodell kaum eine Rolle spielte, bekommt hier endlich einen angemessenen Platz. Welche Bedeutung den beiden einleitenden Feiern (*Beauftragung zu einem Dienst in der Kirche, Leben nach den Evangelischen Räten*) zukommt, muss die Praxis zeigen. Alle Gebete und Feierformen, die Sterben, Tod und Begräbnis (*Im Angesichts des Todes*) begleiten, werden in der Praxis wahrscheinlich auf hohe Akzeptanz stoßen. Hilfreich ist dabei eine umfangreiche Gestaltungshilfe für die *Totenwache* oder auch die eigene Nummer für die *Urnenbestattung*. Es entspricht den Erfordernissen heutiger Gemeindesituationen, wenn im Gotteslob nun auch ein vollständiges Formular für die *Wort-Gottes-Feier* abgedruckt ist. Auch wenn es eigene liturgische Bücher nicht ersetzen kann, wäre es mit Hilfe

eines Lektionars zur Not möglich, mit dem Gotteslob eine Wort-Gottes-Feier zu begehen. Gerade durch die Reduktion auf die wesentlichen Elemente bietet das Formular sowohl für Vorstehende, als auch für die übrigen liturgischen Dienste und die mitfeiernde Gemeinde eine gute Orientierungshilfe. Die Hereinnahme der Wort-Gottes-Feier steht auch symbolisch für die liturgischen Veränderungen in den letzten 40 Jahren. 1975 wäre im Gotteslob für eine solche Feierform noch kein Bedarf gewesen.

Andachten nach dem «Baukastenprinzip»

Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil gehörten die sog. Volksandachten zum fixen Bestandteil der katholischen Spiritualität. Durch die Einführung der Vorabendmessen und der volkssprachlichen Liturgie wurden sie fast flächendeckend durch die Messfeier verdrängt oder gerieten in Vergessenheit. Dort, wo sie noch länger bestanden, wurden sie oft abschätzig als Übungen einer unzeitgemäßen Volksfrömmigkeit abgetan. Mittlerweile ist das Bewusstsein für die dadurch entstandene Lücke wieder größer geworden. Aktuelle Erfahrungen aus den Gemeinden zeigen zudem, dass ein erhöhter Bedarf nach Feierformen besteht, die Stille, Meditation, Anbetung und besinnliche Gesänge fördern.⁶ Im Unterschied zu den Wort-Gottes-Feiern, die sich aus häufig ändernden Elementen zusammensetzen, sollten Andachten wieder vermehrt aus gleichbleibenden Texten und Gebeten bestehen, um ihren meditativen bzw. repetitiven Charakter zu betonen. Aus diesem Grund war es klug, im Andachtsteil des neuen Gotteslobes auf katechetische und kerygmatische Texte zu verzichten. Dieser Trend spiegelt sich auch in Umfang, Form und Länge wider, wenn man die Andachten generell gekürzt und nach einem neuen Schema zusammengestellt hat.⁷ Nunmehr folgt das Gotteslob einem «Baukastenprinzip» und bietet 32 verschiedene «Andachtsabschnitte». Der Titel jedes Abschnitts gibt zugleich den Inhalt vor. Neben ganz konkreten und gängigen Überschriften wie *Auferstehung*, *Heiliger Geist* oder *Taufe*, finden sich auch abstraktere Bezeichnungen wie *Erwartung*, *Liebe* oder *Wiederkunft*, die man nicht auf Anhieb mit einem bestimmten Fest oder einer Zeit im Kirchenjahr verbinden kann. Aus den einzelnen Andachtsabschnitten können Andachten so zusammengestellt werden, wie es dem Anlass und der FeiERGemeinde entspricht. Zusätzlich hält das Inhaltsverzeichnis Vorschläge bereit, wie man die Andachtsabschnitte bestimmten Festen oder geprägten Zeiten zuordnen kann. So werden für das Thema *Maria* die einzelnen Andachtsabschnitte *Erwartung*, *Maria*, *Kirche in der Welt*, *Menschwerdung*, *Friede* und *Liebe* empfohlen. In diesem Kontext ist allerdings ein echter Schwachpunkt festzustellen. Mit dem neuen Schema können kaum noch klassische Marienandachten (z. B.

Maiandachten) begangen werden. Gerade am Beispiel der Marienverehrung zeigen sich zwischen altem und neuem Gotteslob veränderte inhaltliche Akzente. Dominierten früher Marienandachten unter dem Stichwort *Jungfrau, Mutter Gottes, Ohne Erbsünde empfangen*, wird Maria nun mehr ökumenisch als *fragende und glaubende Frau* oder als *Schwester im Glauben* dargestellt. Dies mag zwar heute als theologisch und ökumenisch korrekt gelten, geht aber nicht nur in Wallfahrtsorten oft an der liturgischen Praxis vorbei. Die Tendenz, klassische mariologische Terminologie unberücksichtigt zu lassen, steht auch in Spannung zur Rubrik *Maria* im Liedteil. Unter den 17 Marienliedern des Stammteils finden sich Klassiker wie *Segne du, Maria* oder *Meerstern, ich dich grüße*. Neue marianische Kompositionen, die auch inhaltlich zu den Andachten passen würden, sucht man hingegen vergeblich. Mit dem Titel *Ein Bote kommt, der Heil verheißt* wurde nur ein einziges neues Marienlied in den Stammteil aufgenommen. Der Titel klingt nicht so, als würde er sich langfristig zum unumstrittenen «Marienschlager» entwickeln.

Inhaltlich gesehen gib es bei den Andachten aber auch viele Fortschritte.⁸ Sie sind nicht mehr als Belehrungen für den lieben Gott und die Gemeinde konzipiert, sondern echte Wechselgebete, die auch dem Genus einer Andacht entsprechen. Gerade das wechselseitige Beten im litaneihaften Stil zwischen Vorbeter, Lektor und Gemeinde kommt nun in den Andachten viel deutlicher zum Ausdruck. Die früher oft als langatmig empfundenen Teile des Vorbeters wurden zudem stark gekürzt und an eine gut verständliche, biblische Sprache angepasst. Besonders gut kommt dies z. B. im Andachtsabschnitt *Schöpfung* zum Ausdruck. Neben dem gelungenen Wechselgebet illustriert diese Andacht anschaulich, wie man heute traditionelle Gebetsformen mit aktuellen Anliegen wie einer zeitgemäßen Schöpfungs-spiritualität zusammenführen kann. Der eigentliche Sitz im liturgischen Leben der Kirche wird für viele dieser Andachten allerdings erst gefunden werden müssen.

Konzept, Aufmachung und Inhalt des neuen Gotteslobes bieten die Chance, das gemeinsame Gesangbuch künftig wieder stärker als Gebet- und Mediationsbuch wahrzunehmen. Über einige Erneuerungen wird man trefflich streiten können, manches ist dabei weniger oder überhaupt nicht gelungen. Wer allerdings unvoreingenommen auf das erneuerte Gotteslob zugeht, wird seine Innovationen schnell schätzen lernen. Von seiner Idee her ist das Gotteslob immer auch als *vademecum* für ein katholisches Leben im Alltag gedacht. Die veränderten kirchlichen Strukturen und eine säkulare Gesellschaft müssen auch langfristig nicht das Ende eines so groß angelegten Projekts bedeuten. Das Gotteslob zeigt an einigen Stellen sehr geschickt auf, dass es möglich ist, an die moderne Welt und ihre Bedürfnisse anzuschließen. Binnenkirchlich betrachtet, bietet es auch weiterhin die

Chance des gläubigen Einstimmens, der Kommunikation und der Identifikation. Es bleibt die Gewissheit, dass trotz der veränderten Rahmenbedingungen in den Liedern und Texten des Gotteslobes die christliche Kultur fortlebt und zum Klingen gebracht werden kann.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. dazu u.a. Hermann KURZKE, *Von guten Mächten*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 24. 11. 2013; Ulrich GREINER, *Gesang. Labsal gegen den Verdruss*, in: Die Zeit vom 25. 12. 2013.

² Vgl. GREINER, *Gesang* (s. Anm. 1).

³ Vgl. zu den folgenden Abschnitten auch Andreas BIERINGER, *Was ist neu am Gotteslob? Einige Anmerkungen zum Gebets- und Andachtsteil*, in: LS 64 (2013) 316–320. Der ursprüngliche Beitrag wurde für diese Publikation grundlegend überarbeitet.

⁴ Wie sich *Gotteslob* und *Evangelisches Gesangbuch* vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen konfessionellen Traditionen gegenüberstehen, erläutern die beiden Gesangbuchexperten Ansgar FRANZ und Michael HEYMEL in ihren Beiträgen zum neuen Gotteslob, in: LS 64 (2013) 282–296.

⁵ Zu den Sakramenten im neuen Gotteslob vgl. den Beitrag von Helmut HOPING, *Die Einführung zu den Sakramenten im neuen «Gotteslob»*, *Kritische Beobachtungen aus dogmatischer Sicht*, in: gd 5 (2014) 41–43.

⁶ Vgl. Elmar SALMANN – Andreas BIERINGER, *«Liturgie will dem Leben aufhelfen.» Ein Gespräch*, in: gd 1 (2014) 4–6.

⁷ Zu den Andachten im neuen Gotteslob vgl. den Beitrag von Winfried HAUNERLAND, *Andachten mit dem neuen «Gotteslob»*, in: gd 21 (2013) 173–175.

⁸ Vgl. dazu auch Franz Karl PRASSL, *Gotteslob ante portas. Was das neue Gebet- und Gesangbuch bringt*, in: Herder Korrespondenz Spezial (1–2013) 20–25.

CHRISTIAN SCHULER · MÜNCHEN

«CHRIST IST ERSTANDEN»

(*Neues GL 318*)

*Christ ist erstanden
von der Marter alle.
Des soll'n wir alle froh sein,
Christ will unser Trost sein.
Kyrieleis.*

Weinen und Singen schließen einander aus. Wem es die Kehle zuschnürt, vor Trauer, Rührung oder Freude, der bringt keinen Ton heraus, jedenfalls keinen sauberen. Da ist es gut, wenn die Mitsänger halbwegs kühlen Kopf bewahren. Denn würden alle im selben Moment von derselben Rührung überwältigt, herrschte nur noch schniefendes und schluchzendes Schweigen. Als Zufluchtsorte öffentlicher Rührung gelten in unseren Breiten das Kino, die Oper, die Trash-Talkshow und das Fußballstadion. Die Kirche weniger, was ein wenig verwundert, da doch gerade hier die Dramen unserer Existenz als Mysterien von Liebe, Tod und Leben erzählt und aufgeführt werden. Woran liegt es, dass in Kirchen so selten geweint wird, vor Trauer, vor Rührung, vor Freude? An den Routinen des Rezipierens? An der Dickhäutigkeit von uns Nordmännern (und -frauen)? Oder weil uns die Botschaft im Innersten kalt lässt?

Viel und hemmungslos geweint wird im neunten Kapitel der «Bekenntnisse» des hl. Augustinus. Dass der frisch bekehrte Philosoph und Lebemann aus Nordafrika Tränen um seine verstorbene Mutter vergießt, mag noch angehen. Aber er weint auch um sich selbst, um denjenigen, der er gewesen ist, den agnostischen, genussüchtigen Heiden, den Freund des Weines, des Hochmuts und der Frauen. Er weint wegen seiner «früheren Verirrungen», die jetzt durch Gottes Gnade – so interpretiert er es – an ein Ende gekommen sind. Taub und tot sei er gewesen, «pestkrank, ein grimmiger und blinder Kläffer gegen die Schrift»¹, deren Süße er nun endlich schmecken

CHRISTIAN SCHULER, geb. 1963 in Blieskastel/Saar, Studium der Theologie in Eichstätt und Tübingen, tätig als Autor und Rundfunkmoderator, lebt in München.

dürfe und deren Wahrheit ihm jetzt – gottlob! – aufgegangen sei. Der Glaube des Bekennenden ist noch frisch, und seine Tränen sind Ausdruck dieser Glaubensfrühe und -frische. «Wie habe ich geweint bei deinen Hymnen und Gesängen, wie war ich innerlich bewegt, wenn deine Kirche von den Stimmen der Gläubigen lieblich widerhallte! Jene Klänge flossen in meine Ohren, Wahrheit träufelte in mein Herz, fromme Empfindungen wallten auf, die Tränen liefen, und wie wohl war mir bei ihnen zumute!»²

Die Rührung des Augustinus kommt von der «Wahrheit», die sich in der liturgischen Musik ereignet. Sie *rührt* ihn, *fasst* ihn *an* und *bewegt* ihn, wie wir sagen. Und wie klug ist doch die Sprache! Wozu die vernommene Wahrheit den Mann aus Tagaste schließlich bewegte, ist bekannt: zu einem beeindruckenden Lebenswerk als Theologe, Schriftsteller und Bischof. Aus dem von der Botschaft und der Musik Gerührten ist kein sentimentaler Schwärmer geworden, sondern ein Vater der westlichen Kirche.

Ich weiß von wenigen gestandenen Männern und Frauen unserer Zeit, die am Ende einer langen Osternachtsfeier in ähnlicher Weise angerührt und bewegt werden wie der hl. Augustinus. Sie haben in der Frühe unausgeschlafen und frierend am Osterfeuer gestanden, sind mit flackernden Kerzen in die dunkle Kirche eingezogen, haben das feierliche Exsultet vernommen und die im Gloria nach zwei stummen Tagen neu aufbrausende Orgel; sie sind durch die Lesungen weit hinausgeführt worden in die Ur- und Vorzeiten des Glaubens und haben jede Station dieser Reise mit Psalmengesang bekräftigt; sie haben in der Epistel des Paulus und im Evangelium die Osterbotschaft gehört, die ihnen in der Predigt (hoffentlich) neu und aktuell erschlossen worden ist; sie haben das Halleluja gesungen und in die Allerheiligenlitanei eingestimmt; sie waren vielleicht Zeugen einer Taufe; sie feierten zur Beglaubigung der Botschaft Eucharistie mit dem Auferstandenen und ihren Zeitgenossen und empfangen schließlich den erneuerten Segen für den anbrechenden Tag (Klänge flossen in ihre Ohren, Wahrheit träufelte in ihr Herz).

Schließlich erheben sich alle und rüsten sich zum Aufbruch, Messdiener und Zelebranten stehen um den Altar. Und dann geschieht es. Jenes uralte Lied wird angestimmt, und mancher ringt mit einem Kloß im Hals, der sich nicht runterschlucken lässt, und bringt keinen Ton heraus: «Christ ist erstanden von der Marter alle. Des solln wir alle froh sein; Christ will unser Trost sein. Kyrieleis.»

Die Rührung mag dem Zeitpunkt geschuldet sein, der Müdigkeit oder überreizten Hellwachheit, einer durch die lange (im Grunde schon seit Gründonnerstag andauernden) Feier hervorgerufenen Art von Trance, welche, sofern man mit ganzem Herzen «mitgegangen» ist, innere Widerstände aufhebt, die Seele erweicht und den kritischen Geist entwapfnet. Aber «schuld» ist auch die «Wahrheit», die dem Feiernden jetzt aufscheint: dass

wir mit Christus durch den Tod ins Leben gegangen sind; dass wir mit ihm gestorben sind und mit ihm leben werden; dass wir mit ihm begraben und mit ihm auferweckt wurden und nun als «neue Menschen leben». Nichts anderes also als das, was uns die Lesung aus dem Römerbrief verkündet hat. Und «schuld» ist nicht zuletzt der Gesang. Denn hier, an diesem Punkt des Ostermorgens, hat dieses beinahe tausend Jahre alte Lied seinen Ort und seine Stunde. Es kann dafür keinen besseren Moment geben. Weinerlich oder gar sentimental ist es übrigens nicht im Geringsten, ganz im Gegenteil.

Was ist es also für ein Gesang, der so nüchtern und einfach daherkommt, so leicht nachzusingen ist und so klar und alterslos erscheint, dass selbst Luther sich vor ihm verneigt: «Alle Lieder singt man sich mit der Zeit müde, aber das «Christ ist erstanden» muß man alle Jahre wieder singen»?

Wir wissen nicht, wem wir das Lied verdanken oder wer es erdacht hat. Wir wissen noch weniger, ob sich sein Schöpfer der Tatsache bewusst war, was ihm da gelungen war. Aber wir sind ungefähr darüber unterrichtet, wann und wo es zum ersten Mal auftauchte und in welche liturgischen Zusammenhänge es sich einfügte; und wir kennen seine musikalischen Ahnen, Vorfahren und Nachfahren, Brüder und Schwestern im Geiste – eine durchaus illustre Sippschaft, die geeignet ist als Musterbeispiel für das Gelingen von Überlieferung.

Bedeutend für die musikalischen Vorfahren des Liedes sind die Nachfahren des hl. Augustinus, die nach seiner Regel lebenden Chorherren von St. Nikolaus in Passau. Diese hatten von ihren Mitbrüdern aus Paris einen ebenso kunstvollen wie innigen lateinischen Gesang übernommen, der dem Dichter Wipo von Burgund zugeschrieben wird: *Victimae paschali laudes*, das Lob des österlichen Opferlammes, das in der Osterliturgie auf den Hallelujaruf folgt(e). Diese «Sequenz» wurde in Passau mit einer deutschen (vom Volk zu singenden) Strophe verbunden: «Christ ist erstanden».³ Die enge musikalische Verwandtschaft der beiden Gesänge ist für jeden leicht hörbar, der ihre ersten Töne anstimmt.⁴ Das Notenmaterial des Liedes entstammt nahezu vollständig der Sequenz; der Ambitus beider Stücke ist über weite Strecken identisch (neun Töne, in der Sequenz wird er von der vierten Strophe an nach unten erweitert), ebenso die Tonart des Anfangs (dorisch). Selbst textlich lehnt sich das deutsche Lied, freilich in neu akzentuierter Weise, an die letzte Strophe der Sequenz an, die so etwas wie eine dichterische Quintessenz formuliert: «Scimus Christum surrexisse / a mortuis vere; / tu nobis, victor rex, miserere.» (Wir wissen: Christus ist wahrhaft auferstanden von den Toten; du Sieger, König, erbarme dich unser) Dennoch ist «Christ ist erstanden» nicht einfach eine simple Verdeutschung, eine volksnahe Vereinfachung oder gar ein Abklatsch des Chorals. Es mag nichts Neues im Sinne neuzeitlicher Vorstellung von künstlerischer Originalität sein, ist aber doch etwas ganz und gar Eigenes.

Das Lied beginnt nicht auf dem Grundton, sondern eine Quint darüber und schwingt sich sogleich emphatisch in die Höhe. Mit dem vierten und fünften Ton erreicht der Melodieverlauf bereits seinen Höhepunkt, die Töne c und d, die der betonten Silbe des wichtigsten Wortes vorbehalten sind («erstanden») und danach nicht mehr vorkommen. Die Melodie sinkt nun im zweiten Vers, da von der (überwundenen) Marter Christi die Rede ist, um eine Quint vom Anfangston auf den Grundton hinab. Die Aufforderung zur Freude («Des solln wir alle froh sein») wird musikalisch markiert durch den raschen Achtelaufтакт (die einzige Achtelnote des Liedes), einen beherzten Quartsprung und einen vorübergehenden Tonartwechsel, worauf die vierte Zeile («Christ will unser Trost sein») als genaues Spiegelbild der zweiten den «Trost» in Verbindung zur «Marter» setzt und so das Leiden der singenden Menschen mit dem Leiden Christi verknüpft: «Christi Marter ist unser Trost, sein Tod ist unser Leben.»⁵ Und, könnte man ergänzen, seine Auferstehung soll unsere Freude sein, weil sie auch unser Leben und Sterben verwandelt. Das Lied endet mit dem Ausruf «Kyrieleis», der es der Gattung der «Leisen» zuordnet.⁶

20 Sekunden Musik, die an Klarheit, Einfachheit und Verständlichkeit nicht zu überbieten sind und denen nichts hinzuzufügen ist. Sollte man meinen. Und jahrhundertlang wurde ihnen auch nichts hinzugefügt. «Christ ist erstanden»: das allein genügte. In diesem Ausruf und Bekenntnis waren der ganze Glaube und die ganze Hoffnung der Christen enthalten. Es sind diese Worte und Töne, die sich der Christ «mit großen Buchstaben ins Herz» schreiben soll, wie Luther sagt, so groß, «daß er nichts anderes sehe, höre, denke noch wisse denn diesen Artikel.»⁷

Nach gut dreihundert Jahren jedoch genügte dieser Artikel offenbar nicht mehr. Im 15. Jahrhundert folgte eine zweite Strophe, welche den elementaren Jubelruf um eine soteriologische Aussage über die «Welt» erweitern zu müssen glaubte: «Wär er nicht erstanden, / so wär die Welt vergangen. / Seit daß er erstanden ist, / so freut sich alles, was da ist.» Indem der Dichter die Leise in ein Strophenlied verwandelte, entrückte er das «Erstandensein» Christi in die Vergangenheit («seit») und opferte zudem zugunsten seiner theologischen Aussage die präzise Entsprechung von Text und Melodie, die die Urfassung auszeichnet. Auch Luther selbst traute der schlichten Freude der Gläubigen über ihren erstandenen Herrn offenbar nicht und beklagte, dass das Lied keinen Prediger gehabt habe, «der uns hatte sagen können, was es sei.»⁸

Wir sehen: es schlägt schon seit dem 15. Jahrhundert die Stunde des Sekundären, der Prediger und Erklärer, der Exegeten und Interpreten, ohne die der Glaube angeblich nicht auskommt. Luther freilich war noch «Künstler» genug, seine Auslegung des mittelalterlichen Liedes in die Form eines Gedichts zu fassen, und schuf – ebenfalls musikalisch eng angelehnt an die

Sequenz *Victimae paschali laudes* – das Lied: «Christ lag in Todes Banden». In sieben Strophen und in beherzter, zum Teil drastischer Sprache feiert und deutet es zugleich das Erlösungsgeschehen als einen Kampf zwischen Leben und Tod: «Hier ist das recht Osterlamm, / davon Gott hat geboten. / Das ist an des Kreuzes Stamm / in heißer Lieb gebraten. / Das Blut zeichnet unsre Tür; / das hält der Glaub dem Tod für. / Der Würger kann uns nicht rühren. / Halleluja.»⁹ Aus dem Jubelruf der mittelalterlichen Leise wird bei Luther ein theologisches Drama, in dem der Mensch weniger von «Marter» als von «Sünde» bedroht erscheint und weniger des Trostes als der Vergebung bedarf, sind doch für ihn Leid, Tod und Teufel Ausfluss menschlicher Schwäche und Schuld («das macht alles unser Sünd»). Luther war offenbar der Überzeugung, das kleine mittelalterliche Lied überboten zu haben, schrieb er doch als Titel über sein eigenes Werk: «Der lobgesang Christ ist erstanden, gebessert». Wir befinden uns hier eben nicht im Mailand des 4. oder im Passau des 12. Jahrhunderts, sondern am Anfang des 16. mitten in Deutschland, in religionspolitisch aufgeladenen Zeiten, wo es weniger um religiöse Rührung, um innere Bewegung oder gar um einen mystischen Aufschwung der Seele geht, als vor allem um die wahre und reine Lehre.

Die Geschichte der Theologie und der Dichtung ist auch in den folgenden Jahrhunderten nicht spurlos an dem kleinen Lied vorübergegangen. Verschiedene Zeiten und Orte haben daran herumgebessert, verschlimmbessert, aktualisiert und ideologisiert. Das war mal interessant, mal skurril, mal unsäglich. Interessant wie etwa in Goethes *Faust* 1, wo die nächtliche Anfangsszene eine wortreiche Neudichtung des Liedes erforderlich macht, die von der ehrwürdigen Vorlage nur noch den Eingangsvers «Christ ist erstanden» als Refrain übriglässt und die, gesungen vom «Chor der Engel», den verzweifelten Gelehrten Dr. Heinrich Faust wenn schon nicht zum Glauben führt, so doch nach einigem Hin und Her immerhin davon abhält, den Giftbecher zu trinken.¹⁰ Skurril wie in der Aufklärung, als man sich mancherorts, etwa in Osnabrück, mühte, das Lied dem Geschmack der Zeit anzupassen und nicht davor zurückschreckte, das «Kyrieleis» zu tilgen und das «Halleluja» ins Deutsche zu übertragen¹¹, um so selbst aus dem Jubel noch eine katechetisch wertvolle Aussage zu machen. Unsäglich und abgründig schließlich wie in der Nazizeit, in der deutsche Christen sich befleißigten, das hebräische «Halleluja» ein weiteres Mal zum Verstummen zu bringen, diesmal aus Gründen der Reinhaltung der deutschen Sprache und Rasse.

Das wunderbare kurze Lied, das all diese Operationen über sich ergehen lassen musste, ist bis heute ein Emblem und ein Inbegriff geblieben: es ist *das Auferstehungslied* in deutscher Sprache, das älteste, das kürzeste, das erhabenste. Und es wird weiterhin in der allzeit frischen Fassung des 12. Jahrhunderts gesungen, ergänzt durch die beiden spätmittelalterlichen

Strophen, auch damit es nicht gar so schnell endet. Es gilt nicht nur als eines der ältesten deutschen Kirchenlieder¹², sondern überhaupt als «das älteste deutschsprachige Lied, das heute noch gesungen wird»¹³. Es ist einfach und erhaben, karg und sinnreich, schnörkellos und bescheiden. Es ist ein Lied des Anfangs und des Ursprungs, das drei Sprachen miteinander verbindet (deutsch, griechisch, hebräisch). Es wirkt simpel, und doch hört man sich nicht satt daran. Es ist klug und beseelt. Es ist ein Menschheits-, ein Urge-sang, der jeder genauen Untersuchung standhält und doch zu rühren und zu bewegen vermag. Ein echter Geniestreich also, der geeignet ist, im Verhältnis von Theologie und Poesie, von Reflexion und Gebet so manches wieder einmal neu zu gewichten und zurechtzurücken: «Die Rede von Gott stammt allemal aus der Rede *zu* Gott, die Theologie aus der Sprache der Gebete.» (Johann Baptist Metz)

Zudem ist unser Lied musikalisch wie textlich nicht von schlechten Eltern, was es auch nicht im geringsten verleugnet. Es stammt von der Ostersequenz *Victimae paschali laudes* ab, die wiederum auf das Halleluja *Christus resurgens* zurückgeht. Und es bildet keinen Endpunkt, sondern wirkt fort, indem es Luther zu seinem siebenstrophigen «Christ lag in Todesbanden» animierte, welches wiederum J.S. Bach zur Grundlage seiner gleichnamigen Choralkantate (BWV 4) machte. So wirkt der Geist durch die Musik und die Dichtungen der Jahrhunderte. Wir sehen: Sukzession ist nicht allein eine Kategorie der Ämtertheologie.

ANMERKUNGEN

¹ AURELIUS AUGUSTINUS, *Bekenntnisse*. Eingeleitet und übertragen von Wilhelm Thimme, München 1982, 226.

² Ebd., 228.

³ Hansjakob BECKER, «Christ ist erstanden», in: *Geistliches Wunderhorn. Große deutsche Kirchenlieder*. Ausführlich kommentiert und kulturgeschichtlich erläutert von H. Becker, A. Franz, J. Henkys, H. Kurzke, C. Reich und A. Stock, München 2001, 31–33. Für die Details zu den Passauer und Salzburger Osterfeiern verweist Becker auf weitere Fachliteratur, z. B. Walter LIPPARDT, *Lateinische Osterfeiern und Osterspiele*, Berlin – New York 1975 und: Georg-Hubertus KANOWSKA, *Breviarium Passaviense. Das Passauer Brevier im Mittelalter*, St. Ottilien 1983.

⁴ «Fast jede Note, fast jede melodische Wendung (des Liedes) entstammt der Sequenz!» so Gregor BAUMHOF OSB in seinem Buch *Gesänge der Hoffnung. Mit dem Gregorianischen Choral den Glauben meditieren*, München 2013, 107.

⁵ Ebd., 108.

⁶ Weitere berühmte Leisen des Mittelalters: «Gelobet seist du Jesus Christ» (GL 252), «Nun bitten wir den Heiligen Geist» (GL 348) und «Mitten wir im Leben sind mit dem Tod umfängen» (GL 503).

⁷ Vgl. BAUMHOF, *Gesänge der Hoffnung* (s. Anm. 4), 34.

⁸ Vgl. Wichmann VON MEDING, *Luthers Gesangbuch. Die gesungene Theologie eines christlichen Psalters* (Schriftenreihe Theos, Bd. 24), Hamburg 1998, 97–102.

⁹ Markus JENNY, *Luther, Zwingli, Calvin in ihren Liedern*, Zürich 1983, 58ff.

¹⁰ Das Gedicht aus Goethes *Faust 1* (Verse 737–807) wurde von Franz Schubert vertont (D 440) und schaffte es sogar in ein Gesangbuch, das der bayrische Geheimrat und Augsburger Domprediger Kaspar Anton von MASTIAUX (1766–1828) herausgegeben hat: *Katholisches Gesangbuch zum allgemeinen Gebrauche bei öffentlichen Gottesverehrungen*, 3 Bde., München 1810.

¹¹ *Neues Gesangbuch zum Gebrauch der evangelischlutherischen Gemeinden in der Stadt Osnabrück*, Osnabrück 1786; «In bekannter Melodie. 1. Christus ist erstanden! Keine todesbanden Hielten ihn den göttlichen. Freut euch, ihr erlöseten, Eures Erretters! 2. Bey den grabgedanken / Mag der unchrist wanken! / Unsre hoffnung stehet vest / Die auf Christum sich verläßt. / Er ist erstanden! 3. Gelobt sey Gott! / Gelobt sey Gott! / Gelobt sey Gott! / Ewig solln wir selig seyn, / Uns des Auferstandnen freun. / Dankt dem Erbarmern!» Zitiert nach http://www.liederlexikon.de/lieder/christ_ist_erstanden/editiong (abgerufen am 12. 2. 2014), *Onlineplattform des Deutschen Volksliedarchivs der Universität Freiburg i. Br.*

¹² Noch älter ist das althochdeutsche «Freisinger Petruslied», ein Wallfahrtslied aus der Mitte des 9. Jahrhunderts. Vgl. <http://www.handschriftencensus.de/8828> (abgerufen am 12. 2. 2014), *Paderborner Repertorium der deutschsprachigen Textüberlieferung des 8. bis 12. Jahrhunderts*. Es ist in nur einer einzigen Handschrift überliefert, die in der Bayerischen Staatsbibliothek aufbewahrt wird.

¹³ http://www.liederlexikon.de/lieder/christ_ist_erstanden (abgerufen am 12. 2. 2014).

EGON KAPELLARI · GRAZ

«ICH WILL DICH LIEBEN, MEINE STÄRKE»

Zu einem Lied von Angelus Silesius

Der Einladung der Communio-Schriftleitung, ein Lied aus dem neuen Gotteslob vorzustellen, das mir «besonders gefällt, um nicht zu sagen: ans Herz gewachsen ist», möchte ich folgen. Der Frage nach unserem Lieblingsbuch begegnen wir nicht selten. Als Priester und Bischof habe ich auf die Frage von Schülern, Studenten, aber auch von Journalisten oft die Gegenfrage gestellt, ob ich – die Bibel ausgenommen – überhaupt ein Lieblingsbuch haben müsse, da es doch so viel kostbares Wort gibt, das nicht gegeneinander ausgespielt werden muss. Bert Brecht hat aber auf diese Frage ohne Zögern geantwortet, sein Lieblingsbuch sei die Bibel. Man fragt nun aber nicht nach meinem liebsten, sondern nach einem mir besonders kostbaren Lied und ich habe diese Frage, ohne viel nachzudenken, mit dem Hinweis auf einen der nach meinem Empfinden schönsten geistlichen Texte des schlesischen Mystikers Johannes Scheffler beantwortet, der besser unter dem Namen Angelus Silesius bekannt ist. Es handelt sich um das im Jahr 1657 entstandene Lied *Ich will dich lieben, meine Stärke*, das im neuen Gotteslob mit der Nummer 358 und begleitet von der schönen Melodie des Breslauer fürstbischöflichen Musikers Georg Joseph präsentiert wird, dem der Großteil der Melodien zu den Liedern von Johannes Scheffler zu verdanken ist. Das hier besprochene Lied ist mir seit vielen Jahren besonders vertraut. In meiner Hauskapelle singen wir es mit der Gottesdienstgemeinde an Wochentagen oft und dann jedes Mal erst nach dem Empfang der Kommunion. Der Text spricht ja immer in der Ich-Form und ist daher für den Beginn der Eucharistiefeier nicht geeignet.

EGON KAPELLARI, geb. 1936, Dr. iur., Dr. theol. h.c., 1981–2001 Diözesanbischof von Gurk-Klagenfurt, ist seit 2001 Bischof der Diözese Graz-Seckau. Zuletzt erschien sein Gesprächsband mit Hans Winkler: «Was kommt? Was bleibt? Gespräche an einer Lebenswende» (Graz 2013).

ICH WILL DICH LIEBEN, MEINE STÄRKE,
ich will dich lieben, meine Zier;
ich will dich lieben mit dem Werke
und immerwährender Begier;
ich will dich lieben, schönsten Licht,
bis mir das Herze bricht.

Ich will dich lieben, o mein Leben,
als meinen allerbesten Freund;
ich will dich lieben und erheben,
solange mich dein Glanz bescheint;
ich will dich lieben, Gottes Lamm,
als meinen Bräutigam.

Ach, dass ich dich so spät erkannte,
du hochgelobte Schönheit du,
dass ich nicht eher mein dich nannte,
du höchstes Gut und wahre Ruh;
es ist mir leid, ich bin betrübt,
dass ich so spät geliebt.

Ich lief verirrt und war verblendet,
ich suchte dich und fand dich nicht;
ich hatte mich von dir gewendet
und liebte das geschaffne Licht.
Nun aber ist durch dich geschehn,
dass ich dich hab ersehn.

Ich danke dir, du wahre Sonne,
dass mir dein Glanz hat Licht gebracht;
ich danke dir, du Himmelswonne,
dass du mich froh und frei gemacht;
ich danke dir, du güldner Mund,
dass du mich machst gesund.

Erhalte mich auf deinen Stegen
und lass mich nicht mehr irregehn;
lass meinen Fuß in deinen Wegen
nicht straucheln oder stillestehn;
erleucht mir Leib und Seele ganz,
du starker Himmelsglanz.

Ich will dich lieben, meine Krone,
ich will dich lieben, meinen Gott,
ich will dich lieben ohne Lohne
auch in der allergrößten Not;
ich will dich lieben, schönsten Licht,
bis mir das Herze bricht.

GL 358

Text: Angelus Silesius 1657

Musik: Georg Joseph 1657

Johannes Scheffler wurde 1624 in Breslau geboren und ist dort 1677 gestorben. In diesem Zeitrahmen vollzog sich ein Wanderleben, das den Sohn eines polnischen protestantischen Adligen zum Studium der Medizin und des Staatsrechts in Straßburg und Leiden und schließlich an die Universität Padua führte, wo er 1648, also im Jahr der Beendigung des Dreißigjährigen Krieges, zum Doktor der Philosophie und der Medizin promoviert wurde. In der holländischen Stadt Leiden begegnete er dem Mystiker und Philosophen Abraham von Franckenberg, der ihn mit Werken des Mystikers Jakob Böhme vertraut machte. Scheffler bekannte später, Böhme sei die Ursache dafür gewesen, dass er schließlich zur katholischen Kirche konvertiert habe, weil Scheffler am dogmatischen Protestantismus eine «frequentliche Verwerfung» der Mystik, die der Christen höchste Weisheit sei, und eine «Abgötterei der Vernunft» konstatierte: ein seltsamer Umweg eines protestantischen Christen zur katholischen Kirche, für die ja die pantheistische Mystik Böhmes nicht integrierbar war. Johannes Scheffler – Arzt, Mystiker und Dichter – bekannte sich am 12. Juni 1653 in der Breslauer Kirche St. Matthias, wo er später auch begraben wurde, öffentlich zur römisch-katholischen Kirche und nahm, mit Bezug auf den spanischen Mystiker Johannes de Angelis, den Namen Angelus an. 1661 wurde er schließlich in Neiße für die Diözese Breslau zum Priester geweiht. Seine Konversion führte zu heftiger protestantischer Kritik, ja Polemik, der Scheffler mit Gegenkritik und Polemik gegenübertrat. In seiner tiefsten Tiefe war der Jurist, Arzt, Mystiker, Dichter und Priester Angelus Silesius aber ein liebender Mensch, der in den letzten Lebensjahren sein gesamtes Vermögen an Arme verschenkte und ihnen als Arzt unentgeltlich Hilfe leistete.

«Was bleibt aber, stiften die Dichter», hat Friedrich Hölderlin am Ende seiner Hymne *Andenken* gesagt und er hat selbst viel von solchem Bleibenden gestiftet. Dieses Wort gilt besonders auch für Angelus Silesius. In vier Tagen, in denen er – wie treffend gesagt worden ist – unter einem Sturzbach von mystischen Einsichten stand, entstand die Spruchsammlung «Cherubinischer Wandersmann». Viele dieser Sprüche sind auch heute allgemein bekannt. Nur drei Beispiele seien hier genannt:

Mensch, werde wesentlich:
denn, wann die Welt vergeht,
so fällt der Zufall weg,
das Wesen, das besteht.

Halt an, wo läufst du hin,
der Himmel ist in dir:
Suchst du Gott anderswo,
du fehlst ihn für und für.

Wer ohne Liebe läuft,
kommt nicht ins Himmelreich:
Er springt bald hin bald her,
ist einem Irrwisch gleich.

Karl Rahner hat vor Jahrzehnten einen Aufsatz mit dem Titel «Priester und Dichter» verfasst. Nur wenige der vielen Priester im Lauf der Kirchengeschichte waren auch große Dichter. Unter ihnen Johannes vom Kreuz, der weithin als der größte Dichter und einer der wichtigsten Mystiker Spaniens gilt. Weiters sein Lehrer, der Augustinermönch Luis de León und besonders auch Johannes Scheffler – nach seiner Konversion: Angelus Silesius. Mit Hinweis auf seine schlesische Heimat wurde der Name Silesius wie ein Familienname hinzugefügt.

Zu den Hauptquellen der Mystik des Angelus Silesius zählen Augustinus, Bernhard von Clairvaux, Meister Eckhart, Mechthild von Magdeburg, Johannes vom Kreuz und Johannes Tauler. Dass der biblische Gott in seiner tiefsten Tiefe Liebe ist, wie der Erste Johannesbrief des Neuen Testaments – alle anderen biblischen Aussagen über Gott zusammenfassend – bekennt, leitet und inspiriert alle christlichen Mystikerinnen und Mystiker und so auch Johannes Scheffler – Angelus Silesius. Sein Lied «Ich will dich lieben, meine Stärke» ist ein Hymnus an Gott, der ihm in Jesus Christus unübertreffbar begegnet ist. Der Name Jesu Christi wird in allen sieben Strophen zwar nicht direkt genannt. Christus erscheint aber in der zweiten Strophe als «Gottes Lamm» und als des Dichters «Bräutigam». Hier wird offenbar auf das Hohelied der Bibel Bezug genommen und auf die dort ausgesprochene Liebe zwischen einer Braut und einem Bräutigam. In der allegorischen Deutung durch die christliche Mystik ist dann Christus der Bräutigam und die ihn liebende Seele die Braut. Die erste, zweite und siebente Strophe des hier besprochenen Liedes versprechen Christus die Liebe des Dichters und Sängers und bezeichnen ihn als «meine Stärke», «meine Zier», als «schönstes Licht» und als «meine Krone». Die dritte und vierte Strophe sprechen das Bedauern des Beters aus, Christus «so spät» erkannt und geliebt zu haben und sprechen von der dadurch verursachten Entfremdung: «Ich lief verirrt und war verblendet, ich suchte dich und fand dich nicht; ich hatte mich von dir gewendet und liebte das geschaffne Licht...»

Wer die *Confessiones* des hl. Augustinus kennt, wird durch die dritte Strophe des Liedes an einen sehr bekannten Text aus diesem großen Werk erinnert. Diese Strophe sagt und singt auf Christus hin: «Ach, dass ich dich so spät erkannte, du hochgelobte Schönheit du, dass ich nicht eher mein dich nannte, du höchstes Gut und wahre Ruh; es ist mir leid, ich bin betrübt, dass ich so spät geliebt.» Der erste Satz ist fast wörtlich aus dem 27. Kapitel des zehnten Buches der *Confessiones* genommen. Dieses Kapitel lautet im Ganzen:

Spät habe ich dich geliebt, du Schönheit, so alt und doch so neu, spät habe ich dich geliebt. Siehe, du warst in meinem Innern, und ich war draußen und suchte dich dort. Ich stürzte mich, häßlich wie ich war, auf diese schönen Dinge, die du geschaffen hast. Du warst bei mir, aber ich nicht bei dir. Die Dinge hielten mich fern von dir. Und sie wären doch nicht, wären sie nicht in dir. Du riefst, du schriest, und da durchbrachst du meine Taubheit. Du strahltest auf, du leuchtetest und vertriebst meine Blindheit. Duft ging von dir aus, ich zog den Hauch ein, und nun verlangte ich nach dir. Ich habe gekostet, und nun hungere und dürste ich. Du hast mich angerührt, und ich entbrannte nach deinem Frieden.

Augustinus erweist sich hier ebenso als Mystiker wie als Dichter. Papst Benedikt XVI. hat in seiner Augustinus-Katechese bei der Generalaudienz am 30. Jänner 2008 diesen Text zitiert und abschließend gesagt: «Hier sehen wir: Augustinus ist Gott begegnet und im Lauf seines gesamten Lebens hat er ihn so intensiv erfahren, dass diese Wirklichkeit – die vor allem Begegnung mit einer Person, Jesus, ist – sein Leben verändert hat, so wie sie das Leben so vieler Menschen, Männer und Frauen, zu jeder Zeit verändert, welche die Gnade erfahren, ihm zu begegnen.» Was er über Augustinus gesagt hat, kann ebenso über Angelus Silesius gesagt werden.

In der siebenten und abschließenden Strophe des hier gedeuteten Liedes sagt Angelus Silesius: «Ich will dich lieben, meine Krone, ich will dich lieben, meinen Gott, ich will dich lieben ohne Lohne auch in der allergrößten Not; ich will dich lieben, schönsten Licht, bis mir das Herze bricht.» Von Karl Rahner stammt das Wort: «Gott ist es wert, um seiner selbst willen geliebt zu werden.» Anders ausgedrückt: Wer Gott auf ein Mittel für irgendeinen noch so erhabenen Zweck reduziert, der verfehlt ihn. Als Menschen sind wir aber Mängelwesen und dürfen, ja müssen uns immer wieder nach allem umschauen, das helfen kann, unser Vakuum zu verkleinern oder gar auszufüllen. «Wer braucht Gott?», fragt Kardinal Christoph Schönborn in einem Gespräch mit der Fernsehmoderatorin Barbara Stöckl, das in einem Buch dokumentiert ist. Die Spannung zwischen der Bereitschaft, von Gott nichts zu fordern, und dem Drang, ihn inständig zu bitten, zieht sich wie ein Webmuster durch die ganze Bibel und kann nicht harmonisch aufgelöst werden. Der konkrete religiöse Mensch steht immer irgendwo zwischen diesen beiden Polen. Der Mystiker Angelus Silesius hat Gott auch «ohne Lohne, auch in der allergrößten Not» geliebt.

die stimme des gastes

ANDREAS MAIER · FRANKFURT AM MAIN

DIE VERBEUGUNG

Gotteslob zwischen Ritualisierung und Spontaneität

Warum ritualisieren und schematisieren wir das Lob Gottes überhaupt? Es ist einerseits sowieso in gewisser Weise immer gegenwärtig, denn dieses Lob steckt in allem und kann folglich in allem aktualisiert werden, in einem Grashalm ebenso wie durch ein Wort, durch eine Situation ebenso wie durch eine Erinnerung. Alles kann uns in den Status dieses Lobens versetzen; Lob Gottes ist insofern etwas, was eigentlich dauernd geschehen könnte und möglich wäre, aufgrund unserer Vergessenheit aber meistens nicht ausgeübt oder realisiert wird. Wenn das Lob Gottes unser eigentlicher, sozusagen überindividueller Grundzustand als Bestandteil der Schöpfung ist, dann ist es unsere je persönliche Gottesvergessenheit, die ständig dazu führt, dass nicht aktuell und bewusst gelobt wird. Und weil das so ist, machen wir – geübt in Rationalisierungen, wie wir kraft unseres schlechten Gewissens als Zivilisationsmenschen sind – den genauen Umkehrschluss und denken, es gehöre stets eine Tat, ein Aktives dazu, Gott zu loben. Für uns wird das Gotteslob dadurch zur besonderen Situation. Unversehens ist es zur Ausnahme geworden, zum festlichen Moment. Mit dieser Tatsache müssen wir irgendwie umgehen.

Wenn nun Lob Gottes also nicht ständig von uns in *actu* realisiert wird, sondern wir dazu neigen, es zu vergessen, so bleiben notgedrungen zwei Möglichkeiten übrig, um unser Loben zu ermöglichen. Zwei Möglichkeiten, die

Der Schriftsteller ANDREAS MAIER, geb. 1967 in Bad Nauheim, lebt in Frankfurt am Main. Sein Schaffen (zuletzt «Die Straße», Suhrkamp 2013) wurde vielfach ausgezeichnet. In seinen Frankfurter Poetikvorlesungen («Ich», Edition Suhrkamp 2006) würdigte er unter anderem das Matthäusevangelium als das größte philosophische Werk des Abendlandes.

völlig verschiedene Perspektiven bieten: entweder man schafft Rituale bzw. ritualisierte Situationen, oder man wartet auf den besonderen Augenblick, wo eine spontane Ergriffenheit uns aus unserer Gottes- bzw. Seinsvergessenheit herausnimmt und uns grundsätzlich an etwas erinnert, was wir sowieso wissen, aber gerade mal wieder schon eine ganze Zeit vergessen haben.

Ich erinnere mich, dass ich als Kind immer Probleme mit den Ritualen und den Gesängen in unserer Gemeinde hatte. In meiner Jugend hatte sich daraus ein regelrechtes Vorurteil entwickelt. Ich hielt das alles nie für wirklich beseelt, sondern für eine bloße Erfüllung bestimmter Pflichten, die man auf sich nimmt, um dem eigenen Gewissen etwas Gutes zu tun. Das ging mir auch bei allen hohen Kirchenfesten so. Heute sehe ich das anders, offenbar meine ich nicht mehr wie früher, die Menschen müssten unbedingt etwas Genialisches, Eigenes, völlig Wahres, Nicht-Kollektives machen, um auch wirklich ein ganz und gar ernstes (sozusagen Hochleistungs-)Glaubenszeugnis abzugeben, das ich ihnen dann auch hundertprozentig abnehmen kann. (Vermutlich war ich früher so hybride!) Heute weiß ich auch aus meinem eigenen Leben, dass ein Leben und ein Glaube ohne Rituale und Texte kaum möglich wäre. Nun ist es aber so, dass mein eigener Glaube nicht mit Ritualen großgeworden ist – ich habe nicht einmal das Vaterunser gebetet –, sondern an anderen Dingen sichtbar geworden bzw. zu sich gekommen ist. Diese Dinge betrafen immer die zweite Möglichkeit, also den besonderen Moment, der einem plötzlich etwas aufschließt und den man nie, wie bei einem Ritual, kontrolliert herbeiführen kann, sondern der einen immer überrascht und dann aber auch vollkommen beseelt und erfüllt. Seinsaufschließende Momente könnte man es vielleicht nennen.

Wenn ich an solche Momente denke, die im Laufe meines Lebens eine Art Gotteslob oder Ja zur Schöpfung und zu den Menschen herangebildet haben (wenn auch oft in ganz anderen Begriffen), dann fanden sie nicht im Religionsunterricht statt, nicht während des Gottesdienstes und nicht zu Kirchenfesten. Sie hatten auch nichts mit den Erzählungen oder den Bildungsversuchen durch Eltern oder andere Personen meines Umkreises zu tun. Sondern sie entstanden immer aus völligem Zufall und sozusagen fremdthematisch. Ein Beispiel: den Begriff «Feier» etwa (wie in «feiern wir die Anwesenheit Gottes, die Geburt Christi!») habe ich damals nie verstanden. In der Kirche wurde oft etwas explizit gefeiert, das heißt, es fiel der Begriff «Wir feiern heute...»; aber ich hörte immer nur diesen Begriff und konnte mir nichts darunter vorstellen außer eben dem bloßen Wortlaut oder vielleicht einer größeren Anzahl von Kerzen, die an diesem Tag brannten. Oder einem Chor statt der üblichen Orgel. Aufgeladen wurde mir der Begriff «Feier» erst später, dafür gleich in einem vollumfassenden Sinn. Ich war

fünfzehn oder sechzehn Jahre alt und mit einem Mädchen namens Anke zusammen. Anke sah mich öfter, wie ich am Kühlschrank stand, mir Brote mit Butter beschmierte, diese mit Käsescheiben belegte, und dann konnte ich tatsächlich auch noch Senf oder Ketchup oder gar Marmelade auf die Käsescheiben geben, dann klappte ich das Brot zu und aß es achtlos in mich hinein, im Stehen vor dem Kühlschrank. Es war eine Art Homemade-Fast-food. (Dass damals die Käsescheiben, die Butter, das Brot und alles weitere aus einer fragwürdigen Nahrungsmittelindustrie stammten und, wie ich finde, schon von daher leider nicht mit einem Dankgebet zu belegen waren, darum soll es hier gar nicht gehen. Nehmen wir Brot, Butter, Käse etc. hier einmal als archaische Grundbegriffe und fragen nicht nach ihrer Herkunft.) Also, Anke sah mich auf diese Weise essen, und irgendwann machte sie bei sich zu Hause für uns ein Brot. Es war weder mit Ketchup oder Senf oder Marmelade beschmiert, es war lediglich ein Brot, mit Butter bestrichen, mit Käse belegt, akkurat in mehrere Teile geschnitten und auf einem Holzbrett angerichtet. Auf diesem Holzbrett lag auch eine kleine, aufgeschnittene Tomate, etwas von einer frisch geschnittenen Zwiebel vielleicht, vielleicht etwas Gurke. Es sah schön aus, wie das alles da auf dem Holzbrett lag. Sie stellte das Brett auf ihren aufgeräumten Schreibtisch vor das Fenster und sagte den Satz, der mir plötzlich den Begriff «Feier» aufschloss für mein ganzes Leben. Sie sagte: «Jede Mahlzeit soll ein Fest sein.» Das saß! Der Satz hat im Folgenden mein ganzes Essverhalten bis heute bestimmt. Ich verstand ihn sofort. Dieser Augenblick hat mein Dasein bis heute nicht nur maßgeblich reicher gemacht, sondern mir auch etwas über mich in diesem Dasein klargemacht. Etwas steht vor dir, und plötzlich bekommt es einen Wert außerhalb deiner selbst. Die Ketchupkäsebröte waren Nahrung für eine Essmaschine (mich, das Stadtkind), wir gingen beide eine achtlose Symbiose ein. Nun gab es zwei Entitäten, die definierter waren als die Bestandteile jener unklaren Symbiose vorher, einmal das Essen: in seiner Gestalt, in seiner Farbe, seinem Geruch, in seiner Anordnung, seiner aufmerksamen Darbietungsform; und zweitens mich: der ich das Essen nicht nur aß, sondern der sich daran freute, der ihm Achtung schenkte und im Folgenden selbst dazu überging, den feiermäßigen Wert des Essens stets bewusst zu haben und zu heben. Anke hatte eine komplette Defizienz diesbezüglich an mir ausgemacht. Seit da hatten die Dinge mehr Wert als nur den Benutzerwert. (Jener bloße Benutzerwert kann zu einem Seins- und Gotteslob natürlich nicht führen, höchstens zu einer vorübergehenden Befriedigung.)

Es gibt eine Vielzahl solcher Situationen, die mir das Sein überhaupt erst erschlossen haben, und es muss sich einem erschließen, bevor man es loben kann, denn man muss ja *etwas* loben, wenn gelobt werden soll. Wo nichts da und nichts im Bewusstsein ist, ist Lob gar nicht möglich. Es gibt unabweis-

bar Situationen in meinem Leben (ich sage das in aller Naivität), gegen die sämtliche philosophischen Erkenntnisse, die ich je gewonnen habe, vollständig verblässen. Situationen, die mich so evident von etwas überzeugt haben, dass ich daran zweifle, ob da noch ein eigenes Zutun meinerseits vorhanden war. Und die überwältigende Seinskräftigkeit des Daseins, jenes große Ja, erschloss sich mir sicherlich eher in meinen ganz dunklen Momenten, eher in einem Dennoch.

Ich weiß nicht, ob in den späten Spielfilmen Chaplins mehr als ein- oder zweimal von Gott die Rede ist. Aber gerade etwa Chaplins Filme haben, glaube ich, mich und meinen letztlich bejahenden Blick auf das Dasein (nicht auf die Taten einzelner, nicht auf gesellschaftliche Zustände, davon rede ich nicht!) seit meiner Jugend stark geprägt. Vielleicht habe ich von ihm auch dieses grundlegende Misstrauen gegen alles, was sich perfekt diskursiv auflösen lässt. Ich war zum Beispiel immer ergriffen von der Rede in *Limelight*, als er der kranken Tänzerin, die aufgrund ihrer Erkrankung nicht mehr tanzen kann und darüber verzweifelt, die «Bejahungsfähigkeit der Welt» erklärt. Natürlich schließt er seine Rede, in dem er sie einfach abbricht und sinngemäß etwa sagt: Was rede ich da eigentlich für einen Unsinn! Anschließend lächelt er sein Chaplin-Lächeln.

Neulich nun, als die Anfrage zu diesem Artikel kam und ich mich darauf vorbereiten sollte, einen Text, ein Lied aus dem neuen Gotteslob zu besprechen, und wusste, das ich das nicht könnte, sah ich zufällig wieder ein paar Szenen aus *The Great Dictator*, und mir fiel zum ersten Mal eine winzige Bewegung Chaplins auf, die ich vorher nie in ihrem ganzen Gewicht bemerkt hatte. Ich wusste sogleich, eigentlich will ich über diese winzige Bewegung schreiben, weil das ganze rechte Dasein und ein vollständiges Lob von Gottes Schöpfung und die ganze Achtung vor ihr darin enthalten ist. Und weil dieses Lob weder eine Ritualisierung noch einer Schematisierung entspringt, sondern völlig unverhofft und mit ganz eigener Kraft spontan an unerwarteter Stelle für mich aufblühte in jenem Moment.

Rekapitulieren wir: ein armer jüdischer Barbier, der dem Diktator, jener Hitler-Karikatur, zum Verwechseln ähnlich sieht, gerät in die verzweifelte Situation, am Ende des Films anstelle des menschenverachtenden Diktators vor einer riesigen, linientreuen Menschenmenge (der Diktator ist gerade in ein Land einmarschiert, dort findet diese Rede statt) eine Rede halten zu müssen, denn alle halten ihn für jenen Diktator, und da er selbst verfolgt ist, muss er die Rolle notgedrungen spielen. Vor ihm spricht Garbitsch (alias Goebbels) und kündigt den «emperor of the world» an. Chaplin sitzt währenddessen neben seinem Mitflüchtling, dem General Schulz, der

als einziger um die wahre Existenz des Barbiers weiß, in der ersten Reihe. Schulz flüstert ihm zu: «You must speak». Chaplin sagt hoffnungslos: «I can't». Schulz flüstert zurück: «You must. It's our only hope». Chaplin blickt daraufhin ins Leere und wiederholt tonlos resignativ: «Hope...?». Daraufhin steigt er die Stufen hinauf und hält seine weltberühmte Rede, die mit den Worten «I'm sorry, but I don't want to be an emperor, that's not my business» beginnt und für mich in den Worten «We think too much and feel too little» gipfelt. Mir geht es hier allerdings nicht so sehr um die Rede als vielmehr um den Moment, als Chaplin die Treppenstufen hinaufsteigt und die Diktatorenschirmmütze mit beiden (!) Händen vor seinem Oberkörper hält. Oben vor den Redermikrofonen empfängt ihn Garbitsch mit dem Hitlergruß. Übersetzt: Goebbels grüßt Hitler, der, wie der Zuschauer weiß, in Wahrheit ein kleiner jüdischer Barbier ist. Chaplin erwidert den Hitlergruß nicht, er trägt ja nach wie vor die Kappe in beiden Händen. Er steht vor Garbitsch, eine merkliche Spannung liegt in der Luft. Und nun tut der Barbier etwas, was ganz und gar typisch für Chaplin ist, an dieser Stelle jedoch eine ungewöhnliche Bedeutung annimmt. Er verneigt sich vor Garbitsch. Nicht tief, nicht unterwürfig, seine Verneigung drückt vielmehr eine gewisse Höflichkeit und Achtung aus, die er dem anderen (auch diesem anderen!) entgegenbringt. Wer Chaplin kennt, weiß, dass es die typische Verneigung des Tramps ist, aber hier fast in Zeitlupe gespielt, mit dieser gewissen Eleganz und Salonfähigkeit, die Chaplin immer inne war. Bedeutung bekommt diese Verneigung durch ihre vollkommene Unerwartetheit (und natürlich auch Deplatziertheit, da es sich bei Garbitsch ja um einen Subordinierten des Diktators handelt – der Diktator würde sich nie vor ihm verneigen). Der jüdische Barbier bleibt in diesem Moment, auch vor Garbitsch und inmitten der Masse der nationalistischen Bestien, ganz er selbst, er bleibt bei seinen Gesellschaftsformen, seinem Anstand, er gibt nichts von seiner Würde preis, er gibt aber auch die Achtung und die Würde des anderen nicht preis, auch nicht die Garbitschs. Er grüßt ihn höflich und dezent, Garbitsch lässt währenddessen seinen Arm sinken und tritt aus dem Bild. Ich sah diese Szene neulich und erblickte in dieser Verneigung sofort ein Gotteslob, auch wenn das Wort Gott darin gar nicht vorkommt. Aber das muss es ja auch nicht. Es kommt ja in vielem nicht vor. Aber die Achtung der Schöpfung und des anderen beinhaltet immer das Lob Gottes.

Mit der Zeit habe ich gelernt, dass sich die beiden genannten Wege stets gegenseitig befruchten. Das ritualisierte Gedenken Gottes auf der einen Seite, auf der anderen Seite diese gar nicht absichtlich-suchende Offenheit für winzige Partikel dieser Welt, in denen sich doch plötzlich eine ganze Menge von dieser erhellt, auch wenn es mitunter, wie gesagt, erst einmal mit Kirche und Glaubenssprache und dem Wort Gott nichts zu tun hat (*Esse est Deus*,

sagt Meister Eckhart, und wer über das eine spricht, spricht somit – wenn auch auf einer ganz anderen Sprachebene – über das andere).

Aber auch der jüdische Barbier kommt schließlich auf Gott zu sprechen und zitiert aus dem Neuen Testament: «In the 17th Chapter of St. Luke it is written: «the Kingdom of God is within man» – not one man nor a group of men, but in all men!» Man könnte zufügen: in jedem Menschen und eben auch zu jeder Zeit und in jedem Augenblick, sogar in dieser kleinen schauspielerischen Verbeugung eines amerikanischen Unterhaltungsfilmschaffenden in einem weltbekannten Schwarzweißfilm.

HANS MAIER · MÜNCHEN

DER EINE GOTT UND DIE VIELFALT DER KLÄNGE*

In Gottesdiensten und Gebeten bekennt sich Israel zum einen Gott – dem jenseitigen, unsichtbaren, allmächtigen Gott, der die Juden durch Moses aus Ägypten geführt und Juda zu Gottes Heiligtum gemacht hat (Ps 113). Bis heute verbinden wir die Wendung zum Monotheismus in der Geschichte der Religionen mit dem, was Jan Assmann die «mosaische Unterscheidung» genannt hat – die Unterscheidung zwischen den «vielen Göttern» und dem «einen Gott». In ganz ähnlicher Weise steht beim Islam der Glaube an den einen Gott im Vordergrund: So beendet der islamische Muezzin sein fünfmal am Tag gerufenes Gebet vom Minarett herab mit dem feierlichen, nur ein einziges Mal rezitierten Satz «Es gibt keinen Gott außer Gott». Endlich die Christen: Sie leiten ihr Glaubensbekenntnis, das Credo, mit dem Satz ein: «Ich glaube an den einen Gott, den allmächtigen Vater, Schöpfer des Himmels und der Erde.» In der Präfation und im Sanctus der Messe preisen die Gläubigen diesen einen Gott, sie vereinigen ihre Stimmen mit den Chören der Engel im Himmel zum kosmischen Lobpreis des Schöpfers, indem sie das alte, aus jüdischen Überlieferungen stammende Trishagion, das Dreimalheilig, anstimmen.

Im Bekenntnis zum einen, einzigen Gott sind die abrahamitischen Religionen also einig. Sind sie aber auch einig in der musikalischen Ausgestaltung ihres Bekenntnisses – in dem, was vom gesprochenen Wort zur Kantillation, zum feierlichen Gesang, zur «Vielfalt der Klänge», zu Chören und Instrumenten hinführt? Darüber sollen, wie Michael Gassmann angeregt hat, eingangs dieser Tagung ein paar Gedanken geäußert werden – und mich hat das Los getroffen, obwohl ich kein Musikwissenschaftler, sondern nur ein Historiker bin. Die Sache ist klar: Es gibt den Monotheismus, es gibt religiös bestimmte, liturgische, geistliche Musik; aber gibt es ein Verhältnis zwischen beiden, gibt es so etwas wie Musik, die speziell vom

HANS MAIER, geb. 1931, em. Professor für Politische Wissenschaft an der Universität München, 1970–1986 Bayerischer Staatsminister für Unterricht und Kultus, 1988–1999 Inhaber des Guardini-Lehrstuhls. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Bekenntnis zum einen Gott geprägt ist – und wenn es sie gibt, was sind ihre Kennzeichen?

Wir bewegen uns hier – das schicke ich voraus – auf einem weithin unbegangenen, wissenschaftlich noch kaum vermessenen Gelände. Es fehlt nicht nur an Religions-Komparatisten; noch seltener sind solche, die auch die Musik im Blick haben. Viel mehr als eine Spurensuche in der Geschichte nebst einigen Überlegungen zum möglichen weiteren Vorgehen kann ich Ihnen daher nicht bieten.

1. *Una voce* – Die Einheit von Wort und Ton

Beginnen wir mit einer einfachen Frage: Kann man dem Gotteslob der Juden, Christen, Muslime Hinweise auf formale Strukturen entnehmen, die möglichen musikalischen Ausgestaltungen die Richtung geben? Ich meine, man kann das – vorausgesetzt, dass man einige inhaltliche Präzisierungen vornimmt.

Einmal gehören die entsprechenden Textpassagen, rhetorisch gesehen, dem gehobenen Stil an – was ja beim Thema des Gotteslobes nicht verwundern kann. Sie sind wort- und bilderreich bis zum Überschwang und gehen oft bis an die Grenzen der Sprache. Sie induzieren also – sollte man denken – auch einen gehobenen Vortrag, der dem in den Worten enthaltenen Jubel – verkörpert in dem Wort Alleluja – den angemessenen Rahmen gibt. Zum anderen assoziieren sie ein Geschehen, dem lange Dauer, ja Unaufhörlichkeit zu eigen ist. In den älteren Formen der Präfationen singen Engel und Menschen «den Hochgesang Deiner Herrlichkeit» und rufen das Dreimalheilig immer wieder «ohne Unterlass» (*sine fine dicentes*). Noch wichtiger ist eine dritte Bestimmung: Die Engel und die in ihren Gesang einstimmenden Menschen singen «una voce», mit einer Stimme. Der Theologe Erik Peterson hat das 1935 in seinem Buch «Von den Engeln» wie folgt kommentiert:

Es ist in der Ordnung der Engel begründet, wenn der Gesang der Engel-Ähnlichen kein polyphoner Gesang ist, denn die Engel singen alle mit «einer Stimme». Da ferner der Kult, der Gott im Himmel dargebracht wird, allein das Organ der Stimme der Engel (wenn man so sagen darf) beansprucht, so ist ausgeschlossen, dass der Gesang der Engel-ähnlichen Mönche von Musikinstrumenten begleitet wird.

Engel und Menschen, wenn sie Gott loben, werden selbst zu Instrumenten – so die Kirchenväter. Der irdischen Instrumente bedarf es dann nicht mehr. Peterson zitiert Augustin, der dem Psalm 150, in dem so nachdrücklich von den Instrumenten des Tempels die Rede ist, von Posaune, Harfe, Zither, Pauke und Saitenspiel, eine neue Deutung gegeben hat: «Vos estis tuba, psalterium,

cithara, tympanum, chorus, chordae et organum et cymbala bene sonantia. Vos estis hoc omnia; nihil hic vile, nihil transitorium, nihil ludicrum cogitur.»¹

Für den Überschwang der Worte in den liturgischen Texten will ich nur zwei Beispiele geben. Sie sind dem christlichen Gotteslob entnommen – aber es ließen sich mühelos auch jüdische und islamische Beispiele finden. In der Einleitung zum Sanctus in der Jakobus-Liturgie heißt es:

Den preisen die Himmel und die Himmel der Himmel und ihre gesamte Macht, Sonne und Mond und der ganze Chor der Sterne, Erde, Meer und alles, was in ihnen ist, und das himmlische Jerusalem, die Festversammlung, die Kirche der Erstgeborenen, die im Himmel als Bürger eingetragen sind, Geister der Gerechten und der Propheten, Seelen der Märtyrer und der Apostel, Engel, Erzengel usw.²

Und in der Chrysostomus-Liturgie der Orthodoxie lauten die entsprechenden Sätze der Anaphora (Präfation):

Würdig und recht ist es, Dir zu singen, Dich zu preisen, Dich zu rühmen, Dir zu danken, Dich anzubeten an jedem Orte Deiner Herrschaft; denn Du bist der unaussprechliche, unergründliche, unsichtbare, unfassbare Gott, der Du ewig und gleichbleibend bist, Du und Dein eingeborener Sohn und Dein Heiliger Geist. Du hast uns aus dem Nichtsein ins Dasein gebracht, hast uns nach dem Sündenfall wieder aufgerichtet und ruhest nicht eher, als bis Du alles getan hattest, um uns in den Himmel zu erheben und uns Dein künftiges Reich zu schenken. Für all dies danken wir Dir und Deinem eingeborenen Sohn und dem Heiligen Geiste: für alle uns erwiesenen Wohltaten, seien sie bekannt oder unbekannt, offenbar oder verborgen. Wir danken Dir auch für diese Liturgie, die Du aus unseren Händen anzunehmen gnädig geruhst, obwohl doch Tausende von Erzengeln, Zehntausende von Engeln, die Cherubim und die sechsflügeligen, vieläugigen Seraphim schwebend und fliegend Dich umgeben. Sie singen, rufen, jauchzen und sprechen das Siegeslied: Heilig, heilig, heilig ist der Herr Sabaoth. Erfüllt sind Himmel und Erde von Deiner Herrlichkeit. Hosanna in den Höhen! Hochgelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn.³

Man sollte meinen, solche Wort-Kaskaden müssten ähnlich ausgreifende musikalische Lob-Gesänge hervorlocken. So erwarten es vor allem wir Heutigen mit unseren an Vielstimmigkeit und musikalische Extension gewöhnten Ohren. Tatsächlich hat denn auch das frühe Christentum von der jüdischen Synagoge die Praxis der Schriftkantillation übernommen. «Der Text der Heiligen Schrift wurde also gesungen, und zwar in einer Art, die zumindest die Sätze und Satzteile voneinander trennte oder, musikalisch gesprochen, das Rezitativ mit Halb- und Vollkadenzen versah – so drückt es ein Fachmann wie Eric Werner aus.⁴ Auf diese Weise erhielt das «Sie singen, rufen, jauchzen und sprechen» einen Hauch von Realität. Doch der melodische Spielraum der Kantillation war eng. Den Lektoren wurde

aufgetragen, sich ganz in den Dienst der Sache zu stellen. Wir dürfen sie uns ja auch noch nicht als professionelle Sänger vorstellen. Lange Zeit wirkten sie ehrenamtlich – es wurde von ihnen nur verlangt, dass sie «eine »süße«, das heißt lyrisch-tenorale Stimme besitzen», dass es sich um schriftkundige und fromme, nach Möglichkeit finanziell unabhängige Männer handle.⁵ Ein verständlicher Vortrag der Texte war das Wichtigste. Der Ton hatte hinter dem Wort zurückzutreten. Nichts, keine Zungenrede, kein ekstatischer Anruf, keine Anreicherungen und Steigerungen, keine zweite oder dritte Stimme – und schon gar nicht der Klang von Instrumenten – durften dem reinen Text der Gottesrede ins Wort fallen.

So vollzieht sich eine erstaunliche, aber in sich logische Entwicklung: der Vortrag der Gottesgeheimnisse bleibt viele Jahrhunderte lang streng wortgebunden. Alles Musikalische behält begleitenden und dienenden Charakter. Nirgends ein Erstarken der Musik zur Selbständigkeit neben dem Wort. So prägen sich im frühen Christentum wie im Islam noch einmal die alten Strukturen aus, wie sie am strengsten und deutlichsten in der Synagogenkultur (nach dem Untergang der alten Tempelmusik) umrissen worden waren: Monodie, also Einstimmigkeit des Gesangs, streng-vokale Musik mit Ausschluss aller Instrumente und die ausdrückliche Beschränkung auf männliche Stimmen. Die Stimme der Frau blieb in den monotheistischen Religionen lange Zeit ein *pudendum*, Frauen hatten in der Gemeinde zu schweigen – so in großer Übereinstimmung der Talmud, die Kirchenväter und die Hadithliteratur. Auf den Synoden von Orange (441) und Orléans (532) wurde die Teilnahme von Frauen an Chören ausdrücklich ausgeschlossen. Erst im Mittelalter entwickelte sich in Frauenklöstern des Abendlandes eine melodisch differenzierte, in Ansätzen bereits mehrstimmige Musikkultur, die wir heute vor allem mit dem Namen der heiligen Hildegard verbinden.

Es wäre verlockend, die monodische Musikkultur des (synagogalen) Judentums und des frühen Christentums mit der ganz ähnlichen des Islam zu vergleichen – doch dazu bräuchte man die eingangs erwähnten Musik-Komparatisten. Ich gebe einem Kenner der arabisch-persischen Musik, Hans Oesch, das Wort. Er betont, dass die Kunst der Koran-Rezitation weder von jüdischen noch von christlichen Traditionen abzuleiten sei, sie gehe vielmehr auf vorislamische Poesie und auf Beschwörungsgesänge zurück.

Auf diese Weise durfte das Gotteswort indes nicht verkündet werden. Es wurden Regeln [...] ausgearbeitet, wie der Rezitator [...] die heiligen Texte bei freier, hauptsächlich vom Sprachrhythmus bestimmter zeitlicher Organisation ohne Ausschmückung und Instrumentalbegleitung in verständlicher und bewegender Weise vortragen sollte. Der Rezitator verstand sich damals wie heute nicht als Sänger (*muganni*), sondern als *mugri* (Lesender) oder *tali* (Vorleser), obwohl er tatsächlich – in manchen Ländern sogar in verschiedenen Modi – singt und obgleich in die Koran-Rezitation schon seit dem ersten islamischen Jahrhundert und später immer wieder neu Elemente der Kunstmusik aufgenommen wur-

den. Die verschiedenen Regionen der islamischen Welt bewahren auch in dieser Hinsicht ihr eigenes Selbstverständnis: In Mekka wird der Koran «geoffenbart» (nazala), in Kairo «gelesen» (qur'ā) und in Istanbul «gesungen» (ruttila).

Ähnlich steht es mit dem Gebetsruf des Muezzin vom Minarett:

Der Aufbau des langsam vorgetragenen, in zwölf (wiederholte) musikalische Phrasen gegliederten siebenzeiligen Textes wird primär durch die qualitativen und quantitativen Elemente der arabischen Sprache bestimmt. Melodisch ist der Vortrag [...] weitgehend unbestimmt, so dass man von Marokko bis zum Oxus so viele sprachmusikalische Versionen [...] hören kann, wie es Moscheen gibt.⁶

Man darf annehmen, dass sich Phantasie und schlichte Sangeslust auch in der synagogalen Musik des Mittelalters und der Neuzeit allmählich Bahn brachen – selbst wenn der puritanische Widerstand dagegen dort lange Zeit erheblich war. Eiferer wollten in der Synagoge keinen Frauengesang, keine Mehrstimmigkeit und keine Instrumente zulassen, ja nicht einmal das *Anhören* von Frauenstimmen sollte erlaubt sein. Eric Werner führt es auf die rabbinische Gegnerschaft zurück,

dass ein ursprünglich tief musikalisches Volk nicht mehr von seiner großen Tradition erhalten hat als einige wenige antike Psalmodien und Kantillationen und eine Menge kantoraler «Pseudo-Arien», die besonders in der europäischen Synagoge in einen mediokren bel canto ausgeartet sind. Erst nach der Befreiung von der rabbinischen Zuchtrute, die mit Moses Mendelssohn begann, kam die musikalische Begabung des jüdischen Volkes wieder zur Geltung, sowohl in schöpferischer als auch in nachschöpferischer Gestalt.⁷

2. Organum – Die Vielfalt der Klänge

Die Einstimmigkeit, die strikte Unterordnung der Töne unter das Wort, der Ausschluss der Instrumente, das Verbot des Frauengesangs bestimmten lange Zeit die Gestalt der Musik im Bereich der monotheistischen Religionen. Im strengen Judentum, im Islam, in den Kirchen der Orthodoxie gelten diese Gesetze bis heute. Einzig in der lateinischen Christenheit kam es ungefähr vom 5. Jahrhundert an zu Veränderungen, Lockerungen, Erweiterungen. Ein Prozess kam in Gang, der bis zur Schwelle der Neuzeit andauerte. Es kam zu jenen entscheidenden Grenzüberschreitungen, in deren Verlauf die europäische Musikkultur (und die moderne Musikkultur überhaupt) entstand: zur Entwicklung der Mehrstimmigkeit, zum neuerlichen Gebrauch der Instrumente, zur schriftlichen Überlieferung musikalischer Abläufe und endlich – wenn auch mit großen Verzögerungen – zur Einbeziehung der Frauen in Gesang und Musikübung.

Das ist eine erregende, bis heute nicht in allen Einzelheiten geklärte (und kausal auch kaum erklärbare) Geschichte: wie sich der in Klöstern und Kathedralen gesungene, im Karolingerreich verbindlich vorgeschriebene römische Choral, die *Cantilena Romana*, in Melismen, Tropen, Sequenzen erweitert (wobei zugleich neue Texte entstehen); wie sich im Organum ein Singen in Quart- und Quintparallelen entwickelt; wie sich dann nach 1100 der einfache Satz Note-gegen-Note differenziert, die Stimmen sich rhythmisch verselbständigen und gegeneinander laufen, bis eine völlige Gleichberechtigung erreicht ist und eine polyphone Struktur entsteht.

Thrasylbulos Georgiades hat in dem in Kirchen erklingenden Wort, das einen musikalisch festgelegten Vortrag erforderte, den Ursprung der neueren, durch Mehrstimmigkeit gekennzeichneten europäischen Musik gesehen.⁸ Musik wird nun auch schriftlich aufgezeichnet, sie wird überlieferungsfähig, sie kann wiederholt, aber auch neu erfunden, aus Elementen zusammengesetzt, «komponiert» werden. Zugleich kehren die Instrumente des jüdischen Tempels, kehren «Psalter und Harfe» in die zunächst instrumentlosen christlichen Kirchen ein. Neu ist die Pfeifenorgel, die als Summe von Blasinstrumenten der menschlichen Stimme am nächsten steht, zugleich aber durch regelmäßige Windzufuhr und Starre des Tons dem Auf und Ab der Affekte und Leidenschaften entzogen ist und daher – zumindest im Westen – als genuines Instrument der Liturgie gilt.

Kein Zweifel: die Entwicklungen in den Kirchen und Kathedralen des lateinischen Europa während der mittelalterlichen Jahrhunderte haben die Grundlage für die umfassende Entfaltung der Musik in der Moderne geschaffen. Das hat vielleicht als erster Wilhelm von Humboldt erkannt. Auf die Frage: «was gelang den Griechen und was den Neueren so vorzugsweise, dass die einen und die anderen es niemals erreichten?» gibt er die Antwort: Bildhauerei und Musik. «Zur Plastik der Alten haben die Neueren nie das Mindeste hinzuzusetzen versucht, der einzige Michel Angelo versuchte nur, und vielleicht ohne es zu ahnden, einen neuen Stil, und die schöne Musik hat das Alterthum nie gekannt.»⁹ Humboldt lässt offen, ob diese Entwicklung dem Christentum geschuldet sei; doch der Leser kann aus seinen Ausführungen keinen anderen Schluss ziehen.

Wir Heutigen jedenfalls können nach den intensiven Mittelalter-Forschungen der letzten Jahrzehnte zweierlei feststellen: Klöster und Kathedralschulen im westlichen Europa waren über Jahrhunderte das Experimentierlabor für diese Entwicklung – von St. Gallen bis Melk, von Cluny bis Paris. Und: in der geistlichen Musik des 15. und 16. Jahrhunderts in Burgund, Frankreich und Flandern entstanden wohl die ersten «autonomen» Musikgebilde der Neuzeit – autonom in dem doppelten Sinn, dass sie eigenen inneren Gesetzen folgten und sich, schon auf Grund wachsender Länge und Komplexität, von den heiligen Texten, ja vom liturgischen Geschehen überhaupt ablösten.

Der musikalische Fortschritt brachte der Kirche großen Gewinn: die ersten durchkomponierten Messen, eine Fülle geistlicher Gesänge, den riesigen, kaum übersehbaren Schatz der modernen Kirchenmusik. Er kostete aber auch einen Preis. In der neu aufblühenden Vielstimmigkeit geriet die alte Einheit von Text und Ton ins Wanken. Nicht selten wurde sogar das vertonte biblische und liturgische Wort undeutlich, ja unhörbar. Spielerisch entfaltete die autonom gewordene Musik ihre neu gewonnene Überlegenheit über die Texte und drängte an vielen Stellen das Wort zur Seite. Geschickte Komponisten schmuggelten Gassenhauer, Profanes, ja Obszönes in die polyphone Struktur ein, ohne dass der ungeschulte Hörer das ohne weiteres erkennen konnte. Eine heftige Diskussion über den *abusus in sacrificio Missae* war die Folge. Beim Trienter Konzil verlangten nicht wenige Väter ein Verbot der Polyphonie in Gottesdiensten. Fordernd erschallte der Ruf nach Einfachheit und Textverständlichkeit. Strenge Vorschriften sollten den Subjektivismus der Künste bändigen – der doch in Kirchenräumen seinen Ausgang genommen hatte!

Die Spannung zwischen den liturgischen Vorgaben und dem autonomen Gestaltungswillen der Künstler ist in der katholischen Kirche fast bis zur Gegenwart ein Thema geblieben – von Mozart bis zu Berlioz, Bruckner, Liszt und den Meistern des 20. Jahrhunderts haben sich bedeutende Komponisten immer wieder daran abgearbeitet. Die Kirche öffnete sich mit einigem Zögern der Mehrstimmigkeit, auch der Instrumentalmusik, von der Orgel bis zu den Instrumenten der Wiener Klassik und der Romantik. Sie ließ Chöre mit Beteiligung der Frauen zu. Sie überließ jedoch der mehrstimmigen Musik nie die Alleinherrschaft: Der einstimmige, diatonische Gregorianische Choral gehört bis zur Gegenwart zum Grundrepertoire der Gemeinden.

Das brachte schwierige Balanceübungen zwischen gegensätzlichen Positionen mit sich, und dementsprechend weisen die kirchenamtlichen Ordnungsversuche von Trient bis zum Zweiten Vatikanum charakteristische Spannungen auf: Noch in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils heißt es im Sechsten Kapitel (SC 116): «Die Kirche betrachtet den Gregorianischen Choral als den der römischen Liturgie eigenen Gesang; demgemäß soll er in ihren liturgischen Handlungen, wenn im übrigen die gleichen Voraussetzungen gegeben sind, den ersten Platz einnehmen.» Andererseits soll auch die (vom Osten bis heute strikt abgelehnte) Pfeifenorgel «in hohen Ehren» gehalten werden; denn «ihr Klang vermag den Glanz der kirchlichen Zeremonien wunderbar zu steigern und die Herzen mächtig zu Gott und zum Himmel emporzuheben» (SC 120). Drittens wird an die im Zug neuzeitlicher professioneller Spezialisierung der Kirchenmusik verlorengegangene *participatio actiosa* – die Teilnahme aller Gläubigen an der Liturgie – erinnert; und viertens soll auch die musikalische Werk-Über-

lieferung des *Thesaurus Musicae sacrae* – und damit ein Stück neuzeitlicher Autonomie des Kunstwerks – bewahrt werden (was wiederum ohne eine Modifizierung des Teilnahmepinzips kaum möglich ist).

Spezifische kirchenmusikalische Akzente setzte die Reformation. Sie versuchte, das Sinnliche und das Innere, Lebenswelt und Glaubensinhalt, «Menschenwerk» und Offenbarung schärfer zu trennen – das irdische Beiwerk des Christlichen, das sich im Lauf der Zeit angesammelt hatte, sollte verschwinden, alle selbstgeschaffene Heiligkeit dem Gericht Gottes anheimfallen. Das galt auch für die Künste. Der Christ sollte glauben im Vertrauen auf Gottes Wort – ohne die Hilfe von Bildern und Klängen. Freilich waren sich die Reformatoren in ihrem Urteil über die Künste keineswegs einig. Am weitesten entfernten sich die radikal-prophetischen Gruppen – und später die Reformierten – von Bild und Ton, sie erneuerten rigoros das mosaische Bilderverbot und den frühchristlichen Bann über die Instrumente. Ihre Kirchenräume tendierten zur Schmucklosigkeit, in den Gottesdiensten herrschte allein das Wort, allenfalls Psalmengesänge sollten erlaubt sein. Während die Katholiken mit den tridentinischen Richtlinien zur Musik (1562) und zu den Bildern (1563) die Erlaubtheit, ja Notwendigkeit von Musik und Bild aufs Neue betonten, nahm die Wittenberger Reformation im Streit um die Künste eine vermittelnde Stellung ein – dies auch in Reaktion auf die kunstzerstörenden Bilderstürme und die theologische Negierung der Kirchenmusik.

Luther, kein Bilderstürmer und schon gar nicht ein Feind der Musik, hatte zwar das lateinische Offizium durch deutsche Kirchenlieder (übrigens nicht nur Psalmenlieder!) ersetzt. Er hatte aber weder das Latein noch die Kunstmusik noch die geschulten Sänger, die Chöre und Instrumentalisten aus den evangelischen Kirchen verbannt. Im Gegenteil: In den lutherischen Gebieten nahm die geistliche Musik einen neuen Aufschwung; Organisten und Kantoren rückten in liturgische Funktionen ein, und speziell in Mitteleuropa entwickelten sich, in Abwandlung und Fortführung der Tradition, neue Formen der Bibelvertonung und Choralbearbeitung. Mit dem Kirchenlied entstand im deutschen (teilweise auch im skandinavischen und angelsächsischen Protestantismus) ein neues liturgisches Zentrum, ein Magnetfeld, das rasch auf Musik und Dichtung Einfluss gewann. Der römische Choral wurde zum deutschen (englischen, schwedischen, niederländischen) Choral, und mit der Hymnologie entstand eine nationalsprachlich zentrierte Liturgik, die bis heute ihre prägende Kraft behalten hat.

Hans Joachim Kreutzer hat gezeigt, dass Händels «Messiah» (1741) sich nahezu lückenlos an den Bibellesungen der Church of England orientiert. Seine Texte folgen genau der Perikopenordnung des Kirchenjahrs, wie sie im «Book of Common Prayer» landesweit verbindlich niedergelegt ist – übrigens bis heute. Jeder Hörer des Oratoriums im England des 18. Jahrhun-

derts «kannte diese Ordnung als Kirchgänger und musste sie [...] als eine liturgische wieder erkennen».¹⁰ Derartige Orientierungen fehlten im territorial und kirchlich zersplitterten evangelischen Deutschland, und so waren deutsche Hörer nicht ohne weiteres in der Lage, den Aufbau der Werke zu verstehen und zu würdigen. Stattdessen vermissten sie im Text poetische Originalität und eigenen sprachlichen Atem. Die Rezeption des «Messiah» im Zeichen Klopstocks und Herders machte die deutsche Übersetzung zu einem Stück empfindsamer Dichtung, nahm sie aber aus dem liturgischen Zusammenhang heraus und raubte ihr die gottesdienstliche Substanz. Sogar der Lutherton, der in Tyndales englischer Bibel kräftig anklingt – sie entstand auf deutschem Boden – verschwand jetzt. Erst das 20. Jahrhundert hat den gewaltigen gottesdienstlichen Hintergrund des Händelschen Oratoriums wieder entdeckt. In England war die Erinnerung daran nie verlorengegangen.

Ähnlich steht es, was die Beziehung von Liturgie und Musik angeht, mit dem Werk Johann Sebastian Bachs. Seine Kantaten folgen der Leseordnung des Kirchenjahres, aus dem III. Teil seiner Clavierübung und aus seinem Orgelbüchlein kann man auf die Gottesdienstpraxis im lutherischen Leipzig seiner Zeit zurückschließen, seine Passionen sind ohne die Texte der Evangelien nicht zu denken. Und doch drängen seine Kompositionen an vielen Stellen über die liturgischen Textvorlagen hinaus. Am deutlichsten zeigt sich das in der h-moll-Messe. Sie ist nicht nur für den liturgischen Gebrauch zu lang (was sie mit Beethovens Missa solemnis teilt!) – sie ist auch weit mehr als nur erklingende Sprache, vertontes Wort. Der hinter der Sprache liegende *Sinn* rückt ins Zentrum der Komposition. Die Instrumente werden selbständig gegenüber dem Chor. Sie tragen und kommentieren das Wort. Hier wurde, wie Thrasybulos Georgiades es ausgedrückt hat, das «Allgemein-Geistige [...] mit dem Christlichen vereinigt [...]». Nicht eine gewisse musikalische Gattung, die sog. Kirchenmusik, ist jetzt der verantwortliche Träger des Christlichen, sondern die Musik schlechthin hat in sich das Christliche aufgenommen.¹¹

Werke wie die h-moll-Messe, die Missa solemnis, die geistlichen Werke von Berlioz, Bruckner, Messiaen (oder im Bildlichen Michelangelos Fresken in der Sixtinischen Kapelle) scheinen oft die Gefüge von Liturgie und Kirchenraum zu sprengen. Sie ordnen sich ins Gewohnte, Überlieferte schwer ein. Aber man muss sich einen Augenblick lang vorstellen, wir wären ohne solche Werke – dann fehlte uns nicht nur die Einsicht in das, «was der Mensch vermag» (Goethe); wir wüssten auch nicht, mit welch ungeheurem, nie im Voraus und nie endgültig zu bestimmendem Inhalt sich die Liturgie als Gotteslob zu füllen weiß. Beides ist nicht ohne weiteres ineinander auflösbar: die Existenz zeitüberbrückender Formen und der unkalkulierbare Einbruch des Geistes, die kirchenamtliche Struktur und das dem eigenen

Gesetz verpflichtete musikalische Genie. Harmlos und unriskant ist dieser Kampf nicht: Karl Lehmann hat ihn in einer theologischen Betrachtung zur modernen Kunst zurecht mit dem Kampf Jakobs mit dem Engel verglichen. «Der Mensch darf als Subjekt und in seiner relativen Autonomie mit Gott ringen. Er segnet ihn dennoch und schont ihn. Dies ist die Geburt wahrer Autonomie aus radikalem Glauben.»¹²

3. Rückwirkungen auf die Einstimmigkeit

Fragen wir nun, wie der Durchbruch der Mehrstimmigkeit und der Instrumentalmusik in der Musikgeschichte sich auf die alte Monodie der Juden, Christen und Muslime ausgewirkt hat. Wie ging es in der Neuzeit der synagogalen, der islamischen, der orthodoxen Musik? Auch hier mögen einige wenige charakteristische Beispiele genügen.

Vielleicht am deutlichsten ist der «Rückstoß» bei der führenden Macht des Islam, dem Osmanischen Reich. Wirkte Musik «a la Turca» noch im 18. Jahrhundert als exotischer Reiz auf europäische Komponisten ein – man denke an Mozarts «Entführung aus dem Serail» und seinen Türkischen Marsch in der Klaviersonate A-Dur –, so kehrten sich im 19. Jahrhundert die Verhältnisse um: Italienische Musiker wurden vom Sultan ins Land gerufen, eine westlich orientierte Musikschule wurde 1831 gegründet, Künstler wie Liszt und Vieuxtemps gastierten im Land, das Hoforchester schickte seinen Nachwuchs mit Stipendien vorwiegend nach Deutschland. Unter den Herrschern gab es Musikinteressierte, sogar Komponisten: Der Sultan Murad Khan V. (1840–1904) schrieb Musik im Rossini-Stil. Oper und Sinfonie fassten am Bosphorus Fuß. Im 20. Jahrhundert setzte die Republik unter Atatürk die Öffnung zum Westen und seiner Kultur hin weiter fort: 1925 wurde das Konservatorium in Ankara gegründet, junge Musiker wurden nach Paris und Wien geschickt, von 1934 bis 1937 zog die türkische Regierung den aus Deutschland vertriebenen Paul Hindemith als Berater beim Auf- und Ausbau des Musiklebens im Land heran.¹³

Es muss offen bleiben, wieweit die neue Dominanz der mehrstimmigen, instrumentalen westlichen Musik im weltlichen Bereich auch die – gänzlich vokale – religiöse Musik in der Türkei beeinflusst hat. Wahrscheinlich blieb der Einfluss gering. Nach wie vor gilt die Rezitation des Korans als «eine komplexe Kunst, die ein langes Studium der Tongebung, des Stimmtimbres und der Beziehungen zwischen Silben, Akzenten und Rhythmen erfordert».¹⁴ Sie blieb ein eigenes, sorgfältig abgeschirmtes Reservat außerhalb der Volksmusik wie Kunstmusik. Die Vorherrschaft der Männer beim Gebetsruf vom Minarett und beim Vortrag des Korans scheint selbst im «laizis-

tisch gedämpften» türkischen Islam bis heute gänzlich ungebrochen zu sein. Allenfalls an Gesängen in (Reform)-Moscheen scheinen neuerdings auch Frauen beteiligt zu werden.

Tiefer ins Innere von Gebet und Gottesdienst reichten die Wirkungen von Mehrstimmigkeit und Instrumentalmusik im Judentum. Die überlieferte Synagogen-Musik mit ihrer profunden Abneigung gegen Instrumente wurde durch die neuen Musikformen tiefgreifend umgestaltet. Das betraf nicht nur das Reformjudentum; die neue Bewegung erreichte in der Neuzeit fast alle Bereiche jüdischer Religionsausübung.

Ein Beispiel ist Deutschland im 19. und 20. Jahrhundert. Hier konnten Reformen im Synagogengottesdienst an eine alte Übung anknüpfen: Seit jeher wurden liturgische Texte nicht nur kantillierend von einem Kantor vorgetragen, sondern auch von Chören im Wechselgesang mit der Gemeinde. Nun wurden die Kantoren gründlicher ausgebildet und auch die Chöre erweiterten sich. Bürgerliche jüdische Männergesangsvereine entstanden neu – da und dort mit der freiwillig übernommenen Verpflichtung zur Mitwirkung in den Synagogenchören.¹⁵ In den Reformgemeinden wurden erstmals auch Frauen in die Chöre aufgenommen. Gleichzeitig bemühte man sich um die Sichtung und Sammlung, die wissenschaftliche Erschließung und «Reinigung» der überlieferten Melodien – eine Parallele zu den protestantischen und katholischen Kirchenmusik-Reformen des 19. Jahrhunderts.

Zum Testfall wurde die Einführung von Orgeln – ein Bruch mit einer zentralen Tradition, dem Instrumentverbot, ein Vorgang, der heftige Kontroversen auslöste. Die Gegner brachten alle denkbaren Argumente vor – u.a. auch das Sabbatgebot: Orgeln müssten, sagten sie, nicht nur gespielt, sie müssen u. U. auch instandgesetzt werden, was verbotene Arbeit bedeute. Die Befürworter wiederum beriefen sich auf den – zulässigen – Gebrauch des Schofars (den aber die Gegner nicht für ein Musikinstrument hielten). Nachdem bereits 1810 in Seesen am Harz eine Orgel in einer Synagoge errichtet wurde, verbreitete sich der Brauch mit großer Schnelligkeit. Die zweite deutsche Rabbiner-Versammlung (1845) sprach sich einstimmig für die Zulässigkeit der Orgel in der Synagoge und mit großer Mehrheit für jüdische Organisten aus. Im Jahr 1904 gab es im Deutschen Reich bereits 132 Synagogenorgeln. Wo jüdische Organisten fehlten, wurden – noch bis ins 20. Jahrhundert hinein – christliche Organisten eingestellt. Speziell für Synagogen bestimmte Orgelkompositionen blieben dagegen eine Ausnahme.¹⁶

Die Macht dieser Tradition reichte sogar über den Abgrund der Shoa hinweg. Auch nach 1945 wurden in neuerrichteten Synagogen in Deutschland Orgeln eingebaut, in den wenigen erhaltenen alten Gebäuden wurden Instrumente restauriert. Doch blieben sie später größtenteils stumm, wurden nicht gespielt. Mit wenigen Ausnahmen wandten sich die jüdi-

schen Gemeinden in der Zeit nach 1945 von der Orgel ab, die im 19. Jahrhundert so selbstverständlich zum Inventar der Synagoge gehört hatte. In ihrer Aufnahme in die jüdische Gottesdienstpraxis sah man jetzt einen historischen Fehltritt – die Orgel galt als ein die jüdische Identität verweisendes Assimilations-Symbol. So fand z. B. Herman Berlinski, der wohl bedeutendste Komponist synagogaler Musik im 20. Jahrhundert, für sein umfangreiches Werk zwar im amerikanischen Reformjudentum, aber nirgendwo in Deutschland eine geeignete jüdische Heimstätte; er musste für seine Konzerte in der Bundesrepublik Deutschland und in der DDR meist in katholische und evangelische Kirchen ausweichen.¹⁷

Von den drei christlichen Kirchen hat die Orthodoxie das frühchristliche Gebot der Einstimmigkeit und den Ausschluss aller Instrumente aus der Liturgie am treuesten gewahrt – im Prinzip bis heute. Doch auch hier fehlte und fehlt es nicht an Verbindungen zum Westen und an Einflüssen der Mehrstimmigkeit auf die heimische Musik. Sie beginnen schon seit der Mitte des 17. Jahrhunderts wirksam zu werden. Das Zentrum der «neuen Musik» war Kiew. Der «Kiewer Choral» wurde mehrstimmig gesungen.

Ukrainer hatten über Polen Kontakt zur westlichen Musikwelt, über Krakau erlernten sie die italienische Polyphonie und Polychorie; sie hatten schließlich den römischen Kolossalstil übernommen und beeindruckten mit ihren 24-, 36-, ja 48-stimmigen Musikstücken für den Gottesdienst die russischen Christen über alle Maßen. In der Folge wurden durch diese mehrstimmige liturgische Musik auch die anderen, in ihrer Liturgie das Kirchenslawische verwendenden Völker (Serben, Bulgaren, Makedonier) beeinflusst. Die großen Chöre Russlands sangen im ukrainisch-polnisch-venezianischen Stil, bis seit 1736 Komponisten des italienischen Spätbarock und des Rokoko als Dirigenten der kaiserlichen Hofkapelle nach Petersburg kamen und auch die Kirchenmusik beeinflussten. Einer ihrer bedeutendsten Schüler war Dimitrij Stepanovitsch Bortnianskij (1751–1825), bei dessen Nachfolger A. Lvov (1798–1870) sich zusätzlich der Einfluss der deutschen Romantik bemerkbar machte. Lvov kommt aber das Verdienst zu, den russischen Choral in loser Anlehnung an die Kiewer Mehrstimmigkeit des 17. Jahrhunderts durchgehend harmonisiert und damit vor dem Untergang gerettet zu haben. Was als der typische russische vierstimmige Kirchengesang gelten kann, geht auf Lvov zurück. Was für viele im Westen Europas als *die* orthodoxe Kirchenmusik überhaupt gilt, erweist sich daher als am meisten durch westliche Einflüsse geprägt.¹⁸

Heute bietet die (russische) Orthodoxie Chören – auch Frauenchören und gemischten Chören – zunehmend Spielraum. Das responsoriale Singen unter Einbeziehung aller Gläubigen gehört ohnehin zur althergebrachten Übung im orthodoxen Gottesdienst. Die *participatio actiosa* war dort nie ein Problem. Dagegen sind Instrumente nach wie vor von der Verwendung

in der Liturgie ausgeschlossen. Die Orgel ist in Russland auch heute ein (ausschließlich) weltliches Instrument, zuhause in Konservatorien und Konzertsälen, nicht in Kirchen. Gelegentlich begegnet man ihr sogar mit aggressiver Abwehr. In Moskauer Kirchen kann man bis heute Flugblätter finden, in denen vor der Orgel als «ketzerischem Instrument» gewarnt wird.¹⁹

4. Die Vielfalt der Klänge – Gewinne und Verluste

Fassen wir zusammen. Der Schritt von der Einstimmigkeit zur Mehrstimmigkeit, der damit eng verbundene Schritt vom spontanen Musizieren zum planhaft-rationalen Komponieren, «Musik als mehrstimmige Komposition in Form einmaliger, dem Augenblick ihres Erklingens durch Niederschrift entthobener Gebilde, denen der Rang unvergänglicher Werke zukommen konnte»²⁰ – das alles scheint, auf den ersten Blick betrachtet, ein gewaltiger Fortschritt, eine veritable Erfolgsgeschichte zu sein. Sie ist denn auch in der Musikwissenschaft immer wieder als Erfolgsgeschichte erzählt und als Beweis europäischer kultureller Überlegenheit betrachtet worden, nicht selten mit Untertönen des Triumphs – ein letztes Mal wohl in Hans Heinrich Eggebrechts monumentaler Darstellung «Musik im Abendland» (1991).²¹

In der Tat hat es ähnliche Gebilde vorher nicht gegeben – darauf hat, wie wir sahen, schon Wilhelm von Humboldt aufmerksam gemacht. Oft ist der Zusammenhang mit dem christlichen Gotteslob unübersehbar wie in den zahllosen Messen und geistlichen Gesängen, aber auch in vielen instrumentellen Schöpfungen ohne Text. Von Johann Sebastian Bachs Tripelfuge, die den Dritten Teil der Klavierübung beschließt, hat Hermann Keller sagen können, sie sei kein Rückfall in die Mehrteiligkeit Buxtehudes, sondern müsse von ihrem Symbolgehalt her verstanden werden: «es sind drei Fugen mit drei Themen, und doch sind sie eins, wie die drei Personen der Gottheit. Hier ist der Musik als der Sprache des Unaussprechlichen etwas gelungen, um das sich bildende und Dichtkunst aller Zeiten vergeblich bemüht haben: eine wesenhafte Darstellung der Trinität durch die Mittel der Kunst».²²

Die Forschung der letzten Jahrzehnte hat uns freilich auch gelehrt, die andere Seite zu sehen. Kein Gewinn ohne Verlust – dass gilt nicht nur für die allgemeine Geschichte, es gilt auch für die Musikgeschichte. So hat Andreas Haug darauf hingewiesen, dass die folgenreichen Weichenstellungen, die zu Mehrstimmigkeit und Notenschrift führten, auch Einbußen mit sich brachten. So verdrängte der im Frankenreich im Streben nach politischer Einheit verbindlich gemachte römische Gesang die älteren Gesänge. Später, im Hochmittelalter, verschwanden die Tropen, verdrängt durch die Sequenzen. Schließlich gingen auch – der wichtigste Punkt – die unterschiedlichen, fein abgestimmten *Tondauern* der älteren Musik verloren: Je mehr die

musikalischen Abläufe gemessen wurden (und in der Mehrstimmigkeit, des exakten Zusammenklangs wegen, auch gemessen werden mussten!), desto mehr verlör sich die Freiheit der gesungenen Melodie; eine regelhaft artikulierende, oft starre Isorhythmik trat an ihre Stelle.²³ Sie macht, historisch gesehen, einen großen Teil dessen aus, was Max Weber in seiner Musiksoziologie als Bewegung zur Rationalisierung in der abendländischen Musik beschrieben hat.

In der Moderne gab es immer wieder Ausbruchsversuche aus diesem isorhythmischen Gefüge: Chopins *Rubato* gehört ebenso dazu wie Wagners «unendliche Melodie». Im 20. Jahrhundert hat es Olivier Messiaen mit den Versmaßen der Griechen, mit indischen Punktierungen, aber vor allem mit der unendlichen Irregularität der Vogelstimmen versucht. Überraschenderweise fand der große Komponist, der die europäische Mehrstimmigkeit durch ganz neue Aspekte bereichert hat, Fingerzeige für die von ihm gesuchte «rhythmische Schmiegsamkeit» gerade im Gregorianischen Choral, nämlich (ich zitiere ihn) im

Mischen von Doppel- und Dreiertönen, durch Gruppierungen verschiedener Längen durch die verdoppelten und harten Werte des *Pressus*, die verdoppelten und weichen Werte des *Oriscus*, den fröhlichen Klang der *Distropha* und *Tristropha*, durch die außerordentliche Dehnung, die dem *Quilisma* vorangeht. Dies alles ergibt äußerst feine Variationen von Rhythmus und Tempo.²⁴

Man kann es wohl als Glücksfall betrachten, dass der Gregorianische Choral – und damit die Einstimmigkeit – als Referenzsystem der europäischen Musik erhalten geblieben ist und nach wie vor zur Verfügung steht. Ich zitiere noch einmal Messiaen:

Man muss ihn also ohne jegliche Begleitung singen. Man muss ihn zudem mit allen Stimmen singen: Männer-, Frauen-, Kinderstimmen [...]. Fügen wir hinzu, dass sich diese Feinheit des Gregorianischen Choral nur in der Geschwindigkeit und Freude kundtun kann. Sänge man den Gregorianischen Choral mit der Beschwingtheit und Schnelligkeit, die er erfordert, dann würde man ihn so gern mögen, dass man ihn nicht mehr missen könnte.²⁵

Damit darf ich diesen raschen Rundgang durch Europas «monotheistische Musik» beenden. Das Fazit ist klar: Man kann und muss die «Vielfalt der Klänge» bewundern, die uns hier entgegentritt. Zu überwältigend – und zu neu – ist dieses gewaltige Ensemble, dieser Schatz musikalischer Überlieferungen. Man sollte aber auch die Einstimmigkeit nicht vergessen, wenn man die Mehrstimmigkeit rühmt. Denn sie ist das legitime Andere der Musik – gerade auch jener Musik, die dem Gotteslob verpflichtet ist.

ANMERKUNGEN

* Vortrag beim Symposium der Bachakademie Stuttgart am 27. August 2012; zuerst erschienen in: Michael GASSMANN (Hg.), *Der eine Gott und die Vielfalt der Klänge. Sakrale Musik der drei monotheistischen Religionen*, Kassel 2013.

¹ Erik PETERSON, *Von den Engeln*, Leipzig 1935; Neuausgabe in Erik PETERSON, *Theologische Traktate*, Würzburg 1994, 195–243, hier: 216.

² Zitiert nach PETERSON, ebd., 212.

³ Zitiert nach Nikolaj V. GOGOL, *Betrachtungen über die Göttliche Liturgie*, Neuausgabe Würzburg 1989, 73, 76.

⁴ Eric WERNER, *Die Musik im alten Israel*, in: Albrecht RIETHMÜLLER – Frieder ZAMINER (Hg.), *Die Musik des Altertums* (= Neues Handbuch der Musikwissenschaft, hg. von Carl Dahlhaus (†), fortgeführt von Hermann Danuser, Band 1), Lizenzausgabe Darmstadt 1997, 76–112, hier: 98.

⁵ Ebd., 102.

⁶ Hans OESCH, *Außereuropäische Musik* (Teil 2) (= Neues Handbuch der Musikwissenschaft, hg. von Carl Dahlhaus (†), fortgeführt von Hermann Danuser, Band 9), Lizenzausgabe Darmstadt 1997, Kapitel IV: Der arabisch-persische Kulturbereich, 124–188 (die Zitate 163f. und 165).

⁷ WERNER, *Die Musik im alten Israel* (s. Anm. 4), 102.

⁸ Thrasybulos GEORGIADIS, *Musik und Sprache. Das Werden der abendländischen Musik*, Berlin – Heidelberg – New York 1974.

⁹ Wilhelm von HUMBOLDT, *Über den Charakter der Griechen, die idealische und historische Ansicht derselben*, in: *Werke in fünf Bänden*, hg. von Andreas FLITNER und Klaus GIEL, Bd. II, Darmstadt 1961, 65–72, hier: 71.

¹⁰ Hans Joachim KREUTZER, *Von Händels «Messiah» zum deutschen «Messias». Das Libretto, seine Übersetzungen und die deutsche Händel-Rezeption des 18. Jahrhunderts*, in: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 67 (1993), 77–100, hier: 61f.

¹¹ GEORGIADIS, *Musik und Sprache* (s. Anm. 8), 88.

¹² Karl LEHMANN – Hans MAIER (Hg.), *Autonomie und Verantwortung*, Regensburg 1995, 11–22, hier: 22.

¹³ Vedat KOSAL, *Westliche Klassische Musik in dem Osmanischen Reich*, Istanbul 2003, 26ff, 88ff, 124ff.

¹⁴ Bernard MAUGUIN, *Art. Türkei*, in: Marc HONEGGER – Günther MASSENKEIL (Hg.), *Das große Lexikon der Musik*, Band 8, Freiburg 1982, 198–201, hier: 199.

¹⁵ Friedhelm BRUSNIAK, *Jüdische Männerchöre im 19. Jahrhundert*, in: 2. Internationales Zentrum für jüdische Musik, Augsburg 1989, 87–97, hier: 92.

¹⁶ Erich TREMMEL, *Die Orgel in der Synagoge. Eine Betrachtung aus musikwissenschaftlicher Sicht*, in: 2. Internationales Zentrum (s. Anm. 15), 67–86. – Es ist bezeichnend, dass im 19. Jahrhundert einzelne Synagogen wieder als «Tempel» bezeichnet wurden – wohl auch in Erinnerung an die alte, in der Synagoge aufgegebene instrumentale Tempelmusik.

¹⁷ Achim SEIP, *Die Orgel im Leben und Werk von Herman Berlinski*; Herman Berlinski, *Wo ist jüdische Orgelmusik zu hören?* In: *Orgel International*, Zeitschrift für Orgelbau und Orgelmusik 1 (1999), 26–39.

¹⁸ Michael KUNZLER, *Die byzantinische Liturgie*, in: *Byzanz. Das Licht aus dem Osten. Kult und Alltag im Byzantinischen Reich vom 4. bis 15. Jahrhundert*, Mainz 2001, 29–44, hier: 43.

¹⁹ Hans MAIER, *Kirchenmusik in der Ökumene – trennend oder verbindend?*, in: Winfried BÖNIG u.a. (Hg.), *Musik im Raum der Kirche. Fragen und Perspektiven*, Mainz 2007, 176–184, hier: 177.

²⁰ So eine Formulierung von Andreas HAUG in seiner im Wintersemester 2002 gehaltenen Erlanger Antrittsvorlesung. Vgl. *Schweizer Jahrbuch für Musikwissenschaft* 23 (2003).

²¹ Hans Heinrich EGGBRECHT, *Musik im Abendland. Prozesse und Stationen vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, München 1991.

²² Hermann KELLER, *Die Orgelwerke Bachs, Ein Beitrag zu ihrer Geschichte, Form, Deutung und Wiedergabe*, Leipzig 1948, 124.

²³ HAUG, Antrittsvorlesung (s. Anm. 20).

²⁴ Zit. nach Hans MAIER, *Mit Herz und Mund: Gedanken zur Kirchenmusik*, Kevelaer 2009, 61–63.

²⁵ Ebd.

EKATERINA POLJAKOVA · GREIFSWALD

DIE RUSSISCHE KIRCHE AN DEN ABGRÜNDEN DES 20. JAHRHUNDERTS¹

Die Geschichte des 20. Jahrhunderts die dramatischste zu nennen, klingt fast banal und gleichzeitig anmaßend. Auch die früheren Zeiten kannten Gewalt, Kriege, Vernichtung von Völkern und die Ausrottung ihrer Kulturen. Vielleicht kommt uns das 20. Jahrhundert jedoch besonders dramatisch vor, nicht bloß weil wir ihm zeitlich nahe stehen und viele von uns sich noch persönlich betroffen fühlen, auch nicht wegen der ungeheuren Opferzahlen. Was wirklich erschüttert worden ist, ist unser Glaube – unser Glaube an die Vernunft, aber vor allem an den Fortschritt in der Geschichte der Menschheit und schließlich unser Glaube an die Menschheit selbst, an das Gute in den Menschen. Denn gerade dann, wenn der alte Druck, die uns heute wenig verständlichen Institutionen der Beschränkung der öffentlichen und persönlichen Freiheit ihre Macht verloren haben, die wir gern für die Unterdrückung der guten Seite des Menschen verantwortlich machen würden, ist statt des Reiches der Eintracht und der Vernunft, solche Aggression, solcher Hass und solche Unvernunft ausgebrochen, wie es schon seit Jahrhunderten kaum mehr vorstellbar war.

Historiker sagen, dass Russland im 20. Jahrhundert der Versuchung der einfachen Lösungen verfallen ist – der Lösungen für soziale, ethische und ökonomische Probleme. «Alles wegnehmen und gleich verteilen» war das Motto, das einer der genialsten russischen Schriftsteller, Mihail Bulgakow, in den Mund eines Proletariers gelegt hat, der wie in der Erzählung *Hundehertz* gesagt wird, auf der niedrigsten Stufe der intellektuellen Entwicklung des Menschen stand. Nicht nur diese schlichte Formel der Gerechtigkeit führte in der Wirklichkeit zur äußersten Hungersnot und zur Zerstörung des ganzen wirtschaftlichen Systems, auch der deklarierte Hass gegen jegliche Aristokratie, gegen die gebildete Elite, gegen die Kultur selbst wurde mit erschreckender Konsequenz in die Tat umgesetzt – durch physische

EKATERINA POLIAKOVA, geb. 1972 in Rostow am Don, promovierte 1998 im Fach Literaturwissenschaft in Moskau und habilitierte sich 2011 im Fach Philosophie an der Ernst-Moritz-Arndt Universität Greifswald. Sie ist z.Z. Privatdozentin an der Universität Greifswald und Preisträgerin des Käthe-Kluth-Stipendiums.

Vernichtung derjenigen, die diese Kultur vertraten, aber auch durch eine aggressive und äußerst aufdringliche Propaganda und schließlich durch die allmähliche Ausbildung der erschreckend-nivillierenden Alternative: der sozialistischen Kultur.

Die Verfolgungen

Die Ehre als Erste vom sozialistischen Terror angegriffen zu werden gehörte zweifelsohne der Russisch-Orthodoxen Kirche. Vielleicht haben wir diesen Umstand dem persönlichen Hass Lenins gegen die «Pfaffen» zu verdanken, deren Ausrottung er ausdrücklich forderte. Jedenfalls war eine der ersten Aufgaben der neuen sowjetischen Republik die Auflösung der Religion. Gemeint war natürlich die alte Religion, v.a. das Christentum in all seinen Gestalten. Die religiösen Züge der neuen Ideologie, das Pathos des zukünftigen, verklärten Menschen, der nach dem Wort des proletarischen Dichters Wladimir Majakowski eine «Garten-Stadt» bauen soll, in der die Menschheit zur endgültigen Glückseligkeit kommt, diese religiösen Züge waren in der kommunistischen Ideologie immer vorhanden, man denke nur an den Führerkult der kommunistischen heiligen Vierfältigkeit – Marx, Engels, Lenin, Stalin – oder an die Verehrung des einbalsamierten Körpers des Staatsgründers. Allein die bei jeder Gelegenheit wiederholten Mottos «Lenin lebte, Lenin lebt, Lenin wird leben» und «Lenin ist lebendiger als die Lebenden» sind vielsagend. Der unmenschliche, repressive Charakter dieser Art von Religion hat im Laufe der Zeit zwar nicht nachgelassen, doch wurde er weniger sichtbar, weniger auffällig. Diese Worte klangen so gewöhnlich, wurden so oft wiederholt, dass man sie kaum bemerkte. Und doch bestimmten sie das Leben der Menschen, ihr Handeln und ihr Denken – als ihr Hintergrund, als unübertretbarer Horizont, für manche als unvermeidliches Übel. Ich erinnere mich, wie ich noch als Jugendliche meine Eltern fragte, ob die Menschen, z. B. meine Lehrer in der Schule, selbst glauben, was sie uns sagen, über Vorteile des Sozialismus und den kommenden Kommunismus, über Lenin und die Aggression des Westens. Meine Eltern haben mir in dem Sinn geantwortet, dass die Menschen es vielleicht selbst nicht wissen. Damals habe ich diese Antwort nicht verstanden. Wie die meisten Jugendlichen glaubte ich, Gut und Böse, Lüge und Wahrheit könne man leicht unterscheiden. Und da ich selbst eine antisowjetische Erziehung genoss, dachte ich, alle müssten die Lüge der kommunistischen Propaganda leicht erkennen können. Heute verstehe ich es ein wenig besser, deshalb sieht die Sache für mich viel dramatischer aus. Vielleicht sehen die Menschen nur das, was sie sehen *wollen*? Vielleicht hält man die Heuchelei auf Dauer nicht aus und wenn man lange gezwungen ist, etwas zu sagen, so

endet man damit, dass man es auch selber *glaubt*, dass man tatsächlich zum Gläubigen wird? Wenn auch zu einem, der möglichst wenig an die Sache denkt, zu einem, der gern an der Oberfläche bleibt und niemals einen Blick in die Tiefe der eigenen Seele werfen darf. «Wir Lebenden spüren den Boden nicht mehr...» hat ein anderer großer Dichter Russlands, Ossip Mandelstam, über diese Zeit gesagt. Allein diese Worte kosteten ihn zuerst die Freiheit und dann auch noch das Leben.

Dieser Züchtung eines neuen Typus des sozialistischen Menschen ist jedoch die physische Vernichtung von Hunderttausenden und sogar Millionen vorausgegangen. Einige Zahlen. An dem Konzil von 1917–1918 haben 80 kirchliche Würdenträger teilgenommen. Im Jahr 1939 waren nur noch vier von ihnen übrig. Alle anderen wurden ermordet oder ins Lager geschickt. Von 66 140 Priestern sind nur 6 376 am Leben geblieben. Laut der noch nicht vollständigen Datenbank der Neumärtyrer des Orthodoxen Sankt-Tichon Instituts wurden zwischen 1917 und 1941 ca. 500 000 Menschen allein wegen ihres christlichen Glaubens hingerichtet. Die Kirchen wurden nicht nur geplündert, geschlossen und für irgendwelche niedrigen Zwecke benutzt, die Gebäude wurden auch in die Luft gesprengt. Das berühmteste Beispiel ist die Christus-Erlöser-Kathedrale in Moskau, die 1931 zerstört wurde und in den 90er Jahren völlig neu aufgebaut werden musste. Sich öffentlich zum christlichen Glauben zu bekennen, war in der Sowjetunion während der ganzen Zeit ihres Bestehens gefährlich. Doch in den ersten dreißig Jahren bedeutete es fast den sicheren Tod, später Schikanierung durch Kommilitonen und Vorgesetzte, den Verlust der Arbeit, die Unmöglichkeit weiterer Ausbildung an den Hochschulen. Der religiöse Glaube galt gleichzeitig als höchstgefährlich und äußerst dumm, ignorant, obskur. Zwar wurde die Ausübung eines «religiösen Kultus» offiziell nicht verboten und selbst die Gewissensfreiheit in religiösen Fragen von der Grundverfassung garantiert, doch gab es selbst in den relativ milden Zeiten Breschnews die antireligiösen Gesetze, z. B. für die sogenannte religiöse Propaganda konnte man bis zu 5 Jahre Lager bekommen.

Um die Tiefe und den Maßstab der menschlichen Katastrophe Russlands zu verstehen, ist es äußerst wichtig, nicht zu vergessen, dass die Sowjetunion über 70 Jahre existiert hat, im Unterschied zu der gewiss nicht weniger, wenn auch anders dramatischen Periode des nationalsozialistischen Deutschland. Dies ist wichtig aus zwei Gründen. Man muss sich vorstellen, dass drei Generationen von diesem Schrecken betroffen waren. Meine Großeltern waren noch klein, als die Oktoberrevolution in ihr Leben einbrach und kannten die andere, alte Welt nicht aus eigener Erfahrung. Sie konnten mir dementsprechend nur das weitergeben, was sie selbst bloß von anderen gehört hatten. In den meisten Fällen wurde aber überhaupt nichts weitergegeben – aus lauter Angst um die eigene Existenz und die Existenz

der eigenen Familie, besonders um die Kinder, wenigstens sie sollten, wie man öfters sagte, kein doppeltes Leben führen, sondern das Unabwendbare akzeptieren und sogar lieben lernen. Dieser Bruch in der lebendigen Überlieferung lässt sich bis heute deutlich spüren, besonders in den religiösen Dingen. Nicht nur aus meiner Generation, auch aus der Generation meiner Eltern wurden nur sehr wenige Kinder getauft, und wenn doch, so nur heimlich, von den Großmüttern, manchmal heimlich selbst von den Eltern. Keine Kirchenbesuche, keine religiöse Erziehung, keine Bibel im Haus. In den 1980er Jahren, als unter den jungen Menschen, besonders an den Universitäten, das Aufkommen eines lebendigen Interesses für religiöse Fragen deutlich spürbar war, war es etwas absolut Neues, für die Eltern und Großeltern etwas absolut Vergessenes oder nie Gekanntes.

Es gibt aber noch etwas, was die Dauer von 70 Jahren gebracht hat. Das Regime selbst blieb sich nicht gleich. Zwar ist die physische Vernichtung nie völlig ausgeblieben, doch nahm die Verfolgung im Laufe der Zeit eine andere Form an. Im Jahr 1943 änderte Stalin seine Kirchenpolitik. Einerseits wurde der Kirche plötzlich einige Freiheit eingeräumt, selbst einige Priesterseminare wurden geöffnet. Andererseits mischte sich der Staat jetzt stark in die inneren Angelegenheiten der Kirche ein. Das berühmte Konzil von Lemberg (1946) ist ein trauriges Beispiel dafür. Seine Folgen erschweren immer noch gewaltig den katholisch-orthodoxen Dialog.² Auch innerhalb der Russisch-Orthodoxen Kirche hatte Stalins neue Politik dramatische Folgen. Jetzt konnte kein Priester, geschweige denn ein Bischof, ohne die Zustimmung der Geheimdienste geweiht werden. Mehr noch: In die kirchliche Hierarchie wurden eigene Leute eingeschleust und bis an die Spitze befördert. Diese Menschen sollten von nun an die Zukunft der Kirche in Russland bestimmen. Gleichzeitig wurde der Russisch-Orthodoxen Kirche eine gewisse Legalität zugesprochen – auf Kosten der anderen. Die anderen kirchlichen Gemeinschaften, etwa Baptisten, auch Katholiken,³ genossen diese Legalität nicht und wurden weiter verfolgt. Vom Ökumenismus konnte dementsprechend niemals die Rede sein. Als die Russisch-Orthodoxe Kirche in den 1990er Jahren, d.h. nach der Wende, nach der Befreiung aus der sozialistischen Gefangenschaft, sich in der Konkurrenz zu den anderen Glaubensgemeinschaften wiederfand, appellierte sie an den Staat, um sich die gewohnten Vorteile erneut zu sichern.

Aber schon in den ersten Jahren nach der Revolution, in der Zeit der beispiellosen Verfolgung hatte die dramatische Situation nicht weniger dramatische Folgen innerhalb der russischen Kirche selbst. Die Idee, man solle mit der gottlosen Macht einen Kompromiss eingehen, um weitere Opfer zu vermeiden und die Legalität zu erhalten, wurde Sergianismus (nach dem Metropolit Sergij Stragorodski⁴) genannt. Diese Politik des Kompromisses, des Friedens mit dem Staat um jeden Preis haben Viele als Verrat, als Leug-

nung Christi empfunden. Die Russisch-Orthodoxe Auslandskirche, die zum größten Teil aus den Emigranten und Opfern des Regimes bestand, hat den Sergianismus als Sünde und sogar als Ketzerei getadelt. Das war der Grund für eine lange Spaltung, die erst im Jahr 2007 überwunden wurde.

Die Verklärungsbruderschaft

Die Geschichte der Kirche in Russland wird so etwa ab 1927 zur Geschichte der Kompromisse, der kleinen Siege und der großen Verluste, dann, in den 1990er Jahren, zur hoffnungsreichen Wiederbelebung und vielleicht nicht weniger enttäuschenden neuen Kompromissen mit dem Staat. Erstaunlicherweise war das Lebendige in der Kirche, trotz der physischen Verfolgungen, trotz der Propaganda, trotz der inneren Korruption, nie völlig ausgelöscht worden, wenn auch für den äußeren Beobachter nicht immer sichtbar. Das Problem der offiziellen, staatlich kontrollierten, äußerlichen Religiosität war eigentlich nicht neu.⁵ Viele Intellektuelle distanzieren sich schon im 19. Jahrhundert von der Kirche, wegen ihrer Verschmelzung mit dem Staat. Die zweifelhafte Synthese des Christentums und des russischen Nationalismus und Antisemitismus kam noch dazu. Dies alles, als Warnung vor der bevorstehenden Katastrophe, hat Lew Tolstoi um die Jahrhundertwende laut ausgesprochen.⁶ Viele prominente Philosophen, unter ihnen Wladimir Solowjew, der die Wiedervereinigung des westlichen und östlichen Christentums ersehnte, und Wjatscheslaw Iwanow, aus dessen Feder die berühmte Metapher der zwei Lungenflügel stammt, die Papst Johannes Paul II. wieder aufgenommen hat,⁷ und mehrere andere versuchten am Ende des 19. – Anfang des 20. Jahrhunderts das andere, zutiefst spirituelle, christliche Antlitz der russischen Kirche zu zeigen und zu beleben. Ab Mitte des 19. Jahrhunderts entstehen die sogenannten Bruderschaften – eine besondere orthodoxe Form des Gemeinschaftslebens, die schon im 16. Jahrhundert verbreitet war, deren Tradition im 18. Jh. jedoch in Vergessenheit geriet. Das Ziel dieser neuen Bewegung war die geistige Bildung, die Katechese, die Ausbildung der Laien, ihr aktives Engagement für karitative und missionarische Tätigkeit, mit einem Wort, das christliche Zusammenleben, das Leben im Glauben. Ich muss betonen, diese Gemeinschaften hatten m.W. überhaupt kein eigenes theologisches Programm, sie unterschieden sich nicht von der offiziellen Kirche, sie forderten nichts. Es war keinesfalls eine reformistische Bewegung. Sie ähnelten eher dem Ordensleben, aber nicht einem klösterlichen, sondern einem weltlichen und schlossen in sich Priester und Laien ein, die sich gemeinsam darum bemühten, das Licht Christi für die Welt zu sein. Nichtsdestoweniger genossen die Bruderschaften bis Anfang des 20. Jahrhunderts keine besondere Unterstützung

der offiziellen Kirche. Wer weiß? Vielleicht hätten sie sonst viel engere, viel intimere Verbindungen zwischen der christlichen Bevölkerung und der kirchlichen Hierarchie schaffen können? Vielleicht wäre der Glaube durch sie viel lebendiger geworden, weniger offiziös, weniger formal? Denn bei allem Schrecken des kommunistischen Terrors bleibt absolut unklar, wie es möglich gewesen ist, dass das Millionenvolk, das zum größten Teil orthodox sein sollte, seine Kirche so wenig verteidigte. Die kirchliche Autorität hat zu Beginn des 20. Jahrhunderts offensichtlich stark eingebüßt. Einen Versuch, dies zu ändern, stellte das Konzil 1917–1918 dar.⁸ Doch, wie leider so oft, kamen die Reformen der Institution Kirche zu spät – zu spät für die Kirche, zu spät für das Land.

Die Tradition der orthodox-christlichen Bruderschaften hat am Ende der sowjetischen Epoche ein orthodoxer Priester, Georgij Kotschetkow, wieder aufgenommen. Wie so viele seiner Zeitgenossen wurde er als Kind nicht getauft und hat selbst, erst als Erwachsener, zum Glauben gefunden, hat sich taufen lassen und sich unmittelbar danach an der Katechese der Erwachsenen beteiligt. Später hat er sein Doktorandenstudium an der Akademie der Wissenschaften abbrechen müssen, um Priester zu werden. Zuerst wurde dem begabten Seminaristen eine besondere Auszeichnung, das Patriarchenstipendium, zuerkannt. Jedoch ein halbes Jahr vor dem Abschluss wurde er auf die ausdrückliche Forderung des Geheimdienstes hin aus dem Seminarium ausgeschlossen. Erst nach dem Zerfall der Sowjetunion, durfte er, mittlerweile 40 Jahre alt, das Studium abschließen und zum Priester geweiht werden. Im Jahr 1990, am Tag der Verklärung des Herrn, wurde in erster Linie von ihm die Preobrazhenski Gemeinschaft der kleinen Bruderschaften (преображение: «Preobrazhenije» heißt auf Russisch «Verklärung») gegründet. Sie sollte ein informeller, aber keinesfalls geheimer Verein der orthodoxen Christen sein, dessen Ziel die christliche Aufklärung des Volkes Gottes ist.

Die Geschichte der Preobrazhenski-Bruderschaft zeigt deutlich, wie schwer das Erbe der sowjetischen Zeit für die Russisch-Orthodoxe Kirche war und ist. Die staatliche Verfolgung war zu Ende. Doch alles das, was die Verfolger der Kirche aufgezwungen hatten, war keinesfalls weg. Die Sowjetunion existierte nicht mehr, doch die Folgen der gottlosen Herrschaft waren noch lange nicht überwunden. Im Jahr 1997 wurde Vater Georgij ohne irgendwelche Beteiligung des Staates ein dreijähriges Verbot seiner Priesterdienste auferlegt. Dabei hat er sich nie gegen die kirchliche Obrigkeit, niemals gegen die dogmatische Lehre, nicht einmal über Missbräuche in der kirchlichen Praxis geäußert. Freilich hat er viel darüber geschrieben, wie schrecklich die sozialistische Vergangenheit gewesen ist, auch über die Buße als unabdingbare Bedingung eines neuen Anfangs. Die Versöhnung sei nur durch die Reinigung des Gewissens möglich. Er hat aber dabei niemals

Namen genannt, keinen von der kirchlichen Hierarchie persönlich dazu aufgerufen. Ganz im Gegenteil: Er sprach immer von «wir», von «unserer Schuld» und «unserer Vergangenheit», von der «verbrecherischen, furchtbaren Luft», die «wir alle» «geatmet haben».⁹ Aber selbst in dieser milden Form fällt es der heutigen russischen Kirche offensichtlich schwer, sich von der Vergangenheit zu distanzieren. Sehr langsam, mit Rückfällen und Verzögerungen, nicht immer konsequent und oft nur undeutlich wird das Böse beim Namen genannt. Freilich gab es in den letzten Jahrzehnten trotz alledem Gründe, von einer positiven Tendenz zu sprechen. Die Heiligsprechung im Jahr 2000 (1097 Neumärtyrer und Glaubensbekenner aus der sowjetischen Epoche der russischen Geschichte) war eines der Zeichen der Erneuerung. Die kirchliche und staatliche Anerkennung des Sankt-Philaretos Instituts (Vater Georgij ist sein Gründer und Rektor, Professor für Missiologie, Katechetik und Homiletik) ist ein anderes. Ca. 15.000 Menschen sind inzwischen durch die Katechese von Vater Georgij und von den anderen Mitgliedern der Bruderschaft gegangen und zu orthodoxen Christen geworden. Nicht alle sind in der Bruderschaft geblieben (die Bruderschaft zählt heute ungef. 3000 Menschen unter ihren Mitgliedern, unter ihnen 10 Priester). Denn das Ziel dieser Menschen ist nicht jemanden für sich und ihre Gemeinde zu gewinnen, sondern für Christus und seine Kirche.

Die Russische Kirche heute: zwischen Fundamentalismus und Säkularismus

Gerade vor kurzer Zeit wurde eine neue Kampagne in der kirchlichen Presse gestartet, die gegen Vater Georgij und seine Bruderschaft gerichtet ist. Warum passiert so etwas? Wie kann jemand, der nichts fordert und niemanden persönlich kritisiert, so sehr irritieren? Die Aufgabe der christlichen Bildung, der geistigen Aufklärung, auch die Katechese der Erwachsenen wird doch von Patriarch Kirill ausdrücklich unterstützt. Selbst für die Übersetzung der Liturgie in die moderne russische Sprache – eine der Aufgaben, die Vater Georgij übernommen hat – hat er den Segen seines Bischofs bekommen. Gegen eine solche Übersetzung ist auch Patriarch Kirill sicherlich nicht. Ganz im Gegenteil: Es ist eine der von ihm gewollten Reformen – Reformen, die wie es scheint auf ernsthaften Widerstand innerhalb der Kirche selbst stoßen.

Mittlerweile hat sich auch die Stimmung der russischen Gesellschaft verändert. Die Intellektuellen, die neue Generation, die in den letzten zwei Jahren gegen die Undurchsichtigkeit der Wahlen und des politischen Systems, gegen politische Gerichtsprozesse und Missbräuche der Machthabenden protestierten, sind gegen die Kirche. Wieder ist der alte Vorwurf ihrer Verschmelzung mit dem Staat, ihres Ausnutzens der Ignoranz und Be-

günstigung des Aberglaubens der Bevölkerung im Spiel. Heute ist sie keine Unterdrückte und Verfolgte mehr, sondern, so scheint es, selbst die Unterdrückerin. Heute ist es in gewissen gebildeten Kreisen fast unanständig, ein orthodoxer Christ zu sein. Doch seien wir nicht zu eilig, dies als neue Verfolgung zu bezeichnen. Denn das Leiden für die eigene Schuld ist kein Martyrium. Wenn die kirchliche Leitung die heutigen Angriffe der Intellektuellen auf die Kirche mit den Verfolgungen der Vergangenheit vergleicht, so klingt dies, zumindest in meinen Ohren, blasphemisch. Dabei kann ich verstehen, dass der dreifache Druck – vonseiten des Staates, vonseiten des aktiven Teils der Gesellschaft und vonseiten der innerkirchlichen Verteidiger der Vergangenheit – in die Verzweiflung führen kann. Doch ich würde trotzdem davor warnen, sich die Unterstützung bei dem Teil der Bevölkerung zu suchen, der an einer merkwürdigen Mischung aus sozialistischem, nationalistischem und traditionalistisch-orthodoxem Glauben festhält.

Die Vergangenheit liegt als schwere Last auf Russland. Sie wurde nicht wirklich aufgearbeitet, nicht in ihrem Schrecken anerkannt. So erheben sich immer wieder Stimmen, die Stalin zu einem «effizienten Manager» erklären und die Siege des Sozialismus rühmen. In der Kirche entspricht dieser Nostalgie der offene Fundamentalismus, der keine lebendigen Formen des kirchlichen Lebens zulassen will. Vielleicht ist er nicht so stark wie es scheint. Er ist bloß sehr laut, aggressiv und aufdringlich. Doch er ist dafür verantwortlich, dass in den 90er Jahren, als Millionen Menschen ihre Orientierung verloren und sich der Kirche zugewandt haben, sie von ihr gleich wieder abgeschreckt wurden. Diese Chance war verpasst. Heute bekennen sich zwar viele zur Orthodoxie, aber bloß als zur Tradition und sogar zur russischen Nation, als ob der orthodoxe Glaube mit dem Russisch-Sein gleichbedeutend wäre. Viele dieser Menschen sind entweder nicht getauft oder/und glauben gar nicht an Gott. Orthodox kann man heute in Russland offensichtlich sein, ohne überhaupt Christ sein zu wollen.

Die Entfremdung der russischen Intellektuellen von der Kirche muss man gewiss auch in einem breiteren Kontext sehen – im westeuropäischen. Schließlich ist die Forderung der Säkularisierung mit der Forderung nach Demokratisierung und Liberalisierung eng verknüpft. Doch hier darf man nicht die Besonderheiten der russischen Geschichte vergessen, z. B. dass die europäische Aufklärung, der Glaube an die Vernunft, hier immer gerade in den intellektuellen Kreisen als bedenkliche Einschränkung im Selbstverständnis des Menschen, als Verflachung des Menschlichen durch die «westliche» Anpassung an die «Bedürfnisse» und als Verflachung dieser Bedürfnisse selbst angesehen wurde, der man die geistige Tiefe und Spiritualität des östlichen Christentums entgegensetzte. Man darf nicht vergessen, dass der russischen Katastrophe eine wahre religiös-philosophische Renaissance der Jahrhundertwende sowie eine originelle und ebenso mächtige Philosophie

der großen Gottsucher – Tolstoi und Dostojewski – vorangegangen ist. Leider ist dies fast alles im Schrecken der Revolution untergegangen. Leider wurde dieses Erbe von der Institution Kirche nicht wirklich in Anspruch genommen. Doch nur deswegen können die russischen Intellektuellen von heute nicht bloß Anhänger des flachen, atheistischen Säkularismus sein. Wenn sie der Kirche ihr Vertrauen kündigen, so nicht der religiösen Suche, selbst nicht dem Christentum.

In einem seiner jüngst veröffentlichten Interviews sprach Vater Georgij von zwei großen Gefahren des geistigen Lebens, dem Fundamentalismus und dem Säkularismus. Man muss gleich erläutern, dass unter dem Säkularismus dabei keinesfalls die gesetzliche und faktische Trennung der Kirche vom Staat zu verstehen ist (Vater Georgij würde eine solche Trennung zweifelsohne begrüßen). Gemeint wird v. a. der heute öfters festzustellende Mangel an Mut, sich wenn nötig dem Geist der Zeit zu widersetzen, dem Eklektizismus der Moderne und dem sich jeglicher Verantwortung entziehenden Relativismus. Wenn Vater Georgij vorne von der «postmodernen Geste» spricht, so meint er vor allem diese Selbstverflachung des Geistes, die Feindschaft gegen den Geist, die man heute auch in Deutschland feststellt.¹⁰

Diesem Geist der «Sadduzäer» steht scheinbar der Geist der Tradition, das Festhalten an der Tradition entgegen. Dennoch nur scheinbar. Denn den «Sadduzäismus» mit dem «Pharisäertum» zu bekämpfen ist nicht im Sinne des Christentums. Nur scheint es so als ob das Konservieren der alten Traditionen, das Festhalten an ihnen um jeden Preis die letzte Rettung sein könnte. Ganz im Gegenteil. Auch dieser Wille zum Halt und Behalten, auch dieses allem Lebendigen Sich-Widersetzen zeigt den *Mangel* des Glaubens, nicht seine Stärke. Der Fundamentalismus wächst aus Verzweiflung und Angst für die schon verlorene Welt. Er ist das Gegenteil der vertraulichen Zuneigung zu Gott, das Gegenteil zum mutigen «Ja» dem Gekreuzigten gegenüber. Ich bin überzeugt, dass man jeden Fundamentalismus aus dieser Angst und dieser Verzweiflung erklären kann. Nicht der starke Glaube, der verzweifelte Unglaube ist erforderlich, um den Nicht-Gläubigen nachzujagen und sie vernichten zu wollen. Denn man fühlt sich von jedem Zweifler, von jedem, der andere Überzeugungen vertritt, in seinen eigenen Überzeugungen am tiefsten beunruhigt. Es scheint alles zu zerfallen, wenn jemand nicht zustimmt. Der lebendige Glaube braucht dagegen solche «Beweise» nicht und macht deshalb allein dazu fähig, zwischen Skylla und Charybdis des erschlaffenden Eklektizismus und der aggressiven Besessenheit hindurchzukommen.

Leider ist in der Geschichte des Christentums dies nicht immer deutlich gewesen. Nicht nur Russland, auch andere «christliche» Länder kennen die Ausbrüche des Hasses, des Pharisäertums und des gegen sie gerichteten, sie jedoch im Grunde nur begünstigenden Säkularismus. Auf die Frage, ob man

mit den Vertretern dieser zwei Extreme einen Dialog führen kann, antwortete Vater Georgij entschieden «Nein». Der Herr Jesus habe zu keinem Dialog mit Pharisäern und Sadduzäern aufgerufen, sondern seine Jünger vor ihnen ausdrücklich gewarnt. Doch vertreten Menschen zum Glück selten solche extremen Positionen in ihrer Reinheit. Zum größten Teil werden sie von ihnen beunruhigt, irregeführt und unzufrieden zurückgelassen. Um diese Menschen, so Vater Georgij, muss man kämpfen. Man muss ihnen zeigen, was der Geist der Freiheit und der Liebe, der Geist Christi, für ihr Leben sein kann. Denn der Geist Gottes sei allein befreiend, in einem ganz konkreten Sinn – er allein kann von den Lasten der Vergangenheiten, von den Ängsten, von Hass und Verzweiflung befreien.

Die östliche Theologie unterscheidet die Tradition und die Überlieferung, die formal-beschränkende Lehre, Dogmen, Ritus und das lebendige Kommunizieren des Glaubens. Dieses Letztere ist dem Ersteren nicht untergeordnet, sondern kann ihm allein Sinn und Ziel geben. Die Tradition ohne Überlieferung ist tot, sie ist der Buchstabe, der nach dem Wort des Apostels tötet. Allein das Eintreten in die lebendige Kommunikation im Geiste kann das Leben geben und ist Quelle und Sinn des geistigen Lebens des Menschen. Viele Dilemmas des westlichen theologischen Denkens sind auf diese Weise im Osten nicht entstanden. Hier würde man nie die Freiheit und Prädestination, die Freiheit eines Christenmenschen und den freien Willen einander entgegensetzen, auch nicht die reale Präsenz und das Zeichen, den symbolischen Charakter der letzteren in der Eucharistie. Solche begrifflichen Einschränkungen und Kontroversen waren hier nicht bekannt. Diese Tatsache hat das christliche Denken im Osten öfters von den scheinbaren Alternativen bewahrt, jedoch brachte sie andere, dem Westen unbekannte Gefahren mit sich. Das unreflektierte Verhältnis zwischen den formalen Strukturen und der geistigen Tiefe hat öfters zu einer spontanen und ebenso radikalen Ablehnung jeder Art des organisierten geistigen Lebens geführt. Lew Tolstoi ist dafür wiederum ein trauriges, vielleicht das berühmteste Beispiel. Doch keinesfalls das einzige. Das Dilemma «Gesetz oder Gnade» wurde öfters im Sinne eigener Überlegenheit gegen den formalitätsbesessenen Westen gedeutet. Der Wunsch, bloß ein guter Bürger, ein anständiger Mensch zu sein, in dem Sinne, keinem Schaden zuzufügen und alles zu tolerieren, wurde als «westliche» Versuchung gebrandmarkt, als das Glück des von dem Geist verlassenen «letzten Menschen».¹¹ Man hat dabei übersehen: Wenn dieser Wunsch tatsächlich eine bedenkliche Einschränkung darstellt, so kann er jedoch gelegentlich vor den Extremen bewahren, denen das ungeordnete geistige Leben mit seinen manchmal überheblichen Ansprüchen und seiner narzisstischen Selbstbewunderung ausgeliefert ist.

In den Extremen dieses Dilemmas «Gesetz oder Gnade», «Buchstabe oder Geist» sieht Vater Georgij die schwerwiegendsten Folgen der tausend-

jährigen Trennung der Kirche in Ost und West. In der Tat ist es schwer, nur mit einem Lungenflügel zu atmen. Man stehe im Westen wie im Osten immer wieder vor den falschen Dilemmas und verschwendet die geistigen Kräfte für den Kampf, der von den genuin christlichen Aufgaben entfernt – jener Kampf, der das lebendige Kommunizieren der geistigen und geistlichen Erfahrungen zwischen Ost und West nur verhindert. Aber auf das Kommunizieren, auf *communio*, kommt es beim christlichen Glauben gerade an. Die Kommunikation in diesem hohen religiösen Sinn – nicht etwa ein oberflächlicher «Smalltalk» oder beruflicher Informationsaustausch, sondern die Kommunikation als Teilnahme am geistigen Leben der anderen, als Fruchtbar-Machen der eigenen geistigen Gaben für die anderen, als einander Dienen im Geist – ist die Frucht und das Ziel des geistigen Lebens eines Christen, ist sein ihm von Gott verheißenes Erbe. Dafür lohnt es sich allein, so Vater Georgij, heute Christ zu sein.

Zu einer solchen Kommunikation ist den Gedanken des orthodoxen Priesters zufolge jeder Mensch fähig, einfach als Mensch, als lebendiges Ebenbild Gottes. Wie merkwürdig es für die «westlichen» Ohren auch klingen mag, hier entfällt auch das Dilemma des Glaubens und des Unglaubens. Den Glauben versteht Vater Georgij als Offenheit, als Fähigkeit zur Kommunikation auf einer tief geistigen Ebene. Ein solcher Glaube sei sich selbst nicht gleich, sondern kann wachsen, kann auch schrumpfen, bei jedem Menschen. Er wächst wenn man ihn ausübt, wenn man sich den anderen öffnet, wenn man die Liebe wagt. Er schrumpft, wenn man sich schließt, wenn man misstraut – sich selbst, den anderen Menschen, Gott. Dieses Misstrauen war – so sind wir wieder beim Thema der russischen Katastrophe – die unerlässliche Bedingung des Überlebens in Russland im 20. Jahrhundert. Das gegenseitige Misstrauen, die Klüfte zwischen Menschen, der Hass wurden ihnen eingeprägt und von ihnen einverleibt. Das war die Besessenheit mit dem Geist des Hasses, der den Geist der Liebe völlig besiegt zu haben schien. Auch in der Kirche, in der die suchenden Menschen nach dem Zerfall der Sowjetunion nur noch auf das Unverständnis und den jeder lebendigen Individualität beraubten Formalitätsglauben stießen.¹² Dieses Misstrauen zu überwinden ist nicht einfach. Dafür sollte man die Menschen den Reichtum der geistigen Gaben wieder entdecken lassen. Und das kann man wiederum nur durch persönliche Kommunikation tun, durch einen Dialog, doch nicht durch einen, bei dem die Teilnehmer bloß an einem Tisch sitzen, um irgendeinen Konsens zu erreichen. Ein Konsens im Sinne einer Übereinstimmung der Meinungen ist im geistigen Dialog vielleicht gar nicht erwünscht. Denn bei ihm hört der Dialog gerade auf, er wird überflüssig. Der Dialog, die Gabe des Kommunizierens, von dem Vater Georgij spricht, will dagegen nicht an ein Ende kommen. Er will sich immer weiter entfalten, immer tiefer eindringen, um die höchst individuellen,

einmaligen Gaben, die jeder von uns besitzt, weiter zu vertiefen und immer wieder füreinander fruchtbar zu machen. Dass dieser Dialog nur im Geiste Christi seine größte, unüberbietbare Tiefe und Breite erhält, klingt zuerst nach einer bloßen Behauptung. Und als Behauptung ist sie tatsächlich unüberzeugend. Denn derjenige, der diese Tiefe und Breite selbst erfahren hat, kann sie den anderen nur dadurch vermitteln, dass er sie ihnen *zeigt*, dass er dem Misstrauen, der Angst, sich zu öffnen, Liebe und Offenheit entgegenbringt.

ANMERKUNGEN

¹ Für die Hilfe in der Vorbereitung dieser Publikation, besonders für das Nachprüfen der historischen Daten, bedanke ich mich herzlich bei Zoja Daschewskaja und Alexandra Kolymagina.

² Das Konzil wurde vom sowjetischen Staat inspiriert und vom Geheimdienst direkt beeinflusst. Es hob die Kirchenunion von Brest (1596) auf und liquidierte faktisch die Griechisch-Katholische Kirche in der Ukraine. Ihr Eigentum wurde der Russisch-Orthodoxen Kirche zuerkannt. Das Konzil wurde von der Katholischen Kirche nie anerkannt.

³ Die Katholiken galten als Agenten des Vatikans, besonders nach den antikommunistischen Äußerungen von Papst Pius XII. im Jahr 1945.

⁴ Metropolit Sergij Stragorodski (im Jahr 1943 nach einem persönlichen Gespräch mit Stalin und seiner Einwilligung zum Patriarchen gewählt) ist eine sehr umstrittene Figur. Schon im 1927 übernahm er die Verwaltung der Kirche an der Stelle des verhafteten Metropoliten Pjotr (der seinerseits den inhaftierten Patriarchen Tichon vertreten sollte), und dies, wie seine Opponenten behaupteten, ohne kirchenrechtliche Grundlage. Berühmt ist seine Aussage: «Ich rette die Kirche», worauf seine Opponenten, die s.g. «Josephiten» (nach dem Metropoliten Josef Petrowych), antworteten: «Christus rettet die Kirche».

⁵ Nach den Reformen des Zaren Pjotr I. (des Großen) gab es in Russland keine Patriarchen. Die Kirche wurde vom Heiligen Synod verwaltet, der seinerseits eine Art Glaubensministerium darstellte und der weltlichen Macht völlig unterlag. Ab Ende des 17. Jh. bis 1917 gab es auch keine Konzile.

⁶ 1901 wurde Tolstoi exkommuniziert. Er kritisierte freilich nicht nur die Missbräuche, sondern griff auch die Lehre der Kirche scharf an. In seinen Traktaten von 1882–1910, die zum größten Teil von der Zensur verboten wurden, legte er die Lehre Christi neu aus. Vgl. dazu z. B. Ekaterina POLJAKOVA, *Ein Bote des Unendlichen*, in: Fuge. Journal für Religion und Moderne, Bd. 4 (Der Schein des Unendlichen. Epiphanie I), Paderborn 2009, 89–101.

⁷ Vgl. die Botschaft des Papstes an die Teilnehmer des internationalen Symposiums *Wjatscheslaw Iwanow und die Kultur seiner Zeit* (28. Mai 1983) oder z. B. seine Enzyklika *Ut unum sint*, in der zum Anlass der Tausendjahrfeier der Taufe Russlands gesagt wurde: «Die Kirche muss mit ihren beiden Lungen atmen!»

⁸ Das Konzil, das seine Arbeit im Sommer 1917 begonnen hat, setzte sich das Ziel, die Kirche von innen her zu reformieren und das kirchliche Leben zu beleben, nicht nur dadurch, dass das Patriarchentum wiederhergestellt wurde, sondern auch durch die Beteiligung der Gemeinden an den Reformen. Seine Teilnehmer waren die gewählten Vertreter des Klerus und der Laien. Die Letzteren hatten zwar kein Stimmrecht, sie durften sich jedoch an den Diskussionen aktiv beteiligen. Das Konzil musste im September 1918 seine Arbeit abbrechen und konnte sie wegen politischer Unruhen und Verfolgungen nicht abschließen.

⁹ Vgl. das Interview, das Vater Georgij vor kurzem bei einem deutschen katholischen Journal

gegeben hat: Georgij KOTSCHETKOV – Ekaterina POLJAKOVA, *Aus der Dunkelheit zur Verklärung (I). Russische Glaubenswege*, in: Fuge. Journal für Religion und Moderne, Bd. 11 (Zweite Naturen), Paderborn 2012, 72f.

¹⁰ Vgl. dazu Franz-Xaver KAUFMANN, *Den Schutt der Geistfeindschaft wegräumen. Brachliegende Felder katholischer Intellektualität*, in: Fuge. Journal für Religion und Moderne, Bd. 2 (Profane Zumutungen), Paderborn 2008, 7–24.

¹¹ Der Ausdruck stammt aus Friedrich NIETZSCHES *Also sprach Zarathustra* (Kritische Studienausgabe, in 15 Bdn., hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin, New York, München 1980, Bd. 4, 19f). Nietzsche genoss immer eine enorme Popularität in Russland.

¹² Natürlich nicht ohne Ausnahmen. Eine der berühmtesten Gemeinden, die für die suchenden Menschen in den 1980er Jahren offen war, war die Gemeinde von Alexander Men, der im 1990 unter immer noch ungeklärten Umständen ermordet wurde.

ENGELBERT RECKTENWALD · ABTSTEINACH

GUT UND BÖSE

Über die Unmöglichkeit ihrer naturalistischen Erklärung

«Wie kann ein guter Gott so viel Leid zulassen?» So lautet das Argument vieler Atheisten. Indem sie so fragen, unterwerfen sie Gott einem moralischen Urteil. Dieses Urteil, das in der rhetorischen Frage enthalten ist, lautet: «Ein Gott, der so viel Leid zulässt, kann nicht gut sein.» Dabei setzen sie notwendigerweise einen Wertmaßstab voraus, der so allgemein und absolut ist, dass er selbst auf Gott anwendbar ist. Dawkins etwa hat keine Scheu, den jüdischen und christlichen Gott ausführlich moralisch zu charakterisieren, zu bewerten und zu verwerfen.

Es wird in diesem Fall ein Begriff von «gut» vorausgesetzt, der «gut» als eine Qualität auf Seiten des Objekts begreift, aufgrund derer eine moralische Wertung desselben vorgenommen wird. Ein Wesen, das Leid zufügt oder Lust am Leiden anderer hat, wird für böse gehalten, sein Handeln und seine Gesinnung sind moralisch verwerflich. Dabei spielt es keine Rolle, ob es sich bei diesem Wesen um Menschen, Engel, Aliens oder Gott handelt. Es spielt auch keine Rolle, in welchem Zeitalter das Ganze spielt. «Wie er immer geurteilt hat», lautet in Tolkiens *Herr der Ringe* die Antwort Aragorns auf die Frage Éomers, wie ein Mensch beurteilen soll, was er in solchen Zeiten tun soll. Denn: «Gut und Böse haben sich nicht in jüngster Zeit geändert; und sie sind auch nicht zweierlei bei Elben und Zwergen auf der einen und Menschen auf der anderen Seite. Ein Mann muss sie unterscheiden können, im Goldenen Wald ebenso wie in seinem eigenen Haus» (*Der Herr der Ringe* III,2). Mit anderen Worten: Wenn es «gut» und «böse» gibt, gelten sie für alle Zeiten und alle denkbaren Welten. Oder mit den Worten Kants: Die praktische Vernunft ist für alle möglichen Vernunftwesen ein und dieselbe. Diese Grundwahrheit setzen auch die Atheisten voraus, die die Theodizee-Frage aufwerfen.

ENGELBERT RECKTENWALD FSSP, geb. 1960, 1988 bis 1997 Lehrtätigkeit am Priesterseminar St. Petrus, 1994 Magister Artium in Philosophie bei Robert Spaemann mit einer Arbeit über Anselm.

Dieselben Atheisten bemerken aber nicht den Widerspruch, in den sie sich begeben, wenn sie gleichzeitig einen solchen Wertmaßstab leugnen und «gut» und «böse» durch eine naturalistische Erklärung aus der Welt schaffen. Weit verbreitet ist heute die Erklärung durch Evolution: Moralität, Gewissen, die Vorstellungen von «gut» und «böse» – dieser ganze Komplex sei ein Evolutionsprodukt. Das Gewissen ist nach dieser Vorstellung ein Trick der Natur, überlebenstaugliches Handeln dadurch zu sichern, dass sie es mit dem Nimbus des moralisch Guten umgibt. Aufgrund dieses Nimbus kann sich altruistisches Verhalten, das dem Überleben der Art dient, durchsetzen gegenüber egoistischem Verhalten, das nur den eigenen individuellen Vorteil im Auge hat.

Indem Moralität als ein Evolutionsprodukt gesehen und «gut» und «böse» nur durch ihre Funktion im Evolutionsmechanismus definiert werden, verlieren sie ihren Sinn außerhalb der Evolution. Sie sind auf Gott nicht mehr anwendbar, weil sie als moralische Qualitäten abgeschafft sind. Die Tatsache, dass Naturalisten trotzdem moralische Urteile über Gott fällen, ist ein Hinweis auf die reflexiv selten bewusst gemachte, aber um so erklärungs-resistentere Evidenz sittlicher Werte, der sich auch die Naturalisten nicht entziehen können.

Die naturalistische Erklärung widerspricht tatsächlich unserer moralischen Intuition im Alltag. Wenn wir von einem einzelnen Menschen sagen, er handle moralisch verwerflich, weil er z. B. ein Kind quält, denken wir nicht an den Nutzen dieses Handelns für das Überleben der menschlichen Art, sondern wir erfassen den Wert bzw. den Unwert der Handlung an ihr selbst.

Hier ist nun eine Beobachtung von entscheidender Bedeutung: Selbst wenn wir uns in der Wertung eines konkreten Falls irren, wenn also eine Handlung, die wir für gut halten, in Wirklichkeit gar nicht gut ist: das, was wir *meinen*, wenn wir «gut» sagen, ist etwas anderes als das, was die naturalistische Erklärung als Bedeutung anbietet. Wenn wir grausame Kindesmisshandlung «abscheulich» nennen, *meinen* wir nicht: dieses Verhalten steht im Gegensatz zum Überlebensinteresse der menschlichen Art, sondern wir qualifizieren die Handlung ausschließlich im Zusammenhang mit dem Kind, dem ein Unrecht geschieht. Allein durch die Betrachtung der Handlung wird uns klar, dass das mutwillige Quälen von Kindern böse ist. Die Reflexion auf ihre Funktion im Evolutionsprozess trägt nichts zur Vertiefung dieser Einsicht bei, im Gegenteil: Wenn der Verbrecher die Kindesmisshandlung mit Hinweis auf ihren Nutzen für das Fortbestehen der Menschheit, etwa im Rahmen wissenschaftlicher Forschung, zu rechtfertigen versuchte, würden wir das entrüstet zurückweisen. Wir erkennen klar, dass die moralische Qualität dieses Verbrechens unabhängig von dessen Funktion im Evolutionsgeschehen ist.

Das, was wir in einem moralischen Urteil mit dem Prädikat *gut* meinen, ist also nicht jener Evolutionsvorteil, den die entsprechenden Evolutionstheoretiker als seine Bedeutung unterstellen. Wenn wir sagen: «Es ist gut, für das Überleben der Menschheit zu sorgen», meinen wir ja nicht die Tautologie: «Es ist für das Überleben unserer Art vorteilhaft, für ihr Überleben zu sorgen.» Was mir meinen, ist vielmehr: Wir *sollen* für das Überleben der Menschheit sorgen.

Ein Blick etwa in Dawkins *Gotteswahn* kann uns davon überzeugen, dass sein Autor das Phänomen der Gesolltheit nie in den Blick nimmt. Seine evolutionstheoretische Ableitung der Moral ist immer nur eine Erklärung des faktischen Verhaltens etwa altruistischer Art. Nie aber beantwortet er die Frage, warum wir uns altruistisch verhalten *sollen*, da er sie niemals stellt. Das moralische Verhalten des Menschen ist in seiner Konzeption nichts anderes als moral-analoges Verhalten, wie wir es im Tierreich finden. Jedes genuin moralische Sollen ist eliminiert.

Es ist eliminiert in den Erklärungen, die er anbietet, nicht in seinem Denken. In Zusammenhang mit Fehlfunktionen als Nebenprodukten der Evolution, wozu er beim Menschen etwa den Drang, ein Kind zu adoptieren, zählt, schreibt er: «Ich muss aber sofort hinzufügen, dass ich den Begriff «Fehlfunktion» hier nur in einem streng darwinistischen Sinn gebrauche. Er beinhaltet keinerlei Abwertung» (*Der Gotteswahn*, 306). Was für eine Art von Abwertung meint er? Gibt es also doch einen Wertmaßstab, der nicht darwinistisch durch Evolution erklärbar ist? Er will hier offensichtlich sagen: Die menschliche Adoptionsneigung ist zwar eine evolutive Fehlfunktion, aber trotzdem nicht etwas, das wir unterdrücken sollen. Hier schlägt ihm das eigene, unreflektierte Wissen um das moralische Sollen ein Schnippchen und behauptet sich gegen seine eigene Theorie der Entstehung moralischen Bewußtseins.

Die Hartnäckigkeit, mit der sich das *Sollen* in unserem Denken hält, lässt jeden Versuch scheitern, das alte Sein-Sollen-Problem auf naturalistische Weise zugunsten des Seinsbegriffs zu lösen. Diese Hartnäckigkeit ist zwar für sich als *factum brutum* noch kein zwingendes Argument. Sie ist es aber als Index einer Einsicht, die unverlierbar ist. Auch die Scholastiker kannten sie und nannten sie *Synderesis*, das Urgewissen, das ursprüngliche Wissen um das Gute, das sein soll, und das Böse, das nicht sein soll.

Die ursprüngliche, uns im Alltag ständig begleitende moralische Einsicht fragt: *Soll* ich gut oder böse handeln? *Soll* ich auf das Wohlergehen des Nächsten bedacht sein oder darf ich ihn rücksichtslos ausbeuten? Ohne weiteres verwenden wir den Begriff auch in unserem Denken über Gott: *Darf* Gott sadistisch sein? *Soll* Gott gerecht handeln?

Gleichgültig, wie die Antwort ausfällt, allein schon das, was mit dem *Sollen* gemeint ist, ist etwas anderes als das, was jede naturalistische Erklä-

rung an seine Stelle setzt. Für den Evolutionisten ist Moralität ein Produkt der Evolution, für Nietzsche eine Erfindung der Schwachen zum Schutze gegen die Starken, für andere ein Produkt der Erziehung oder eine Konvention der Gesellschaft. In allen diesen Fällen ist das *Sollen* aus der Welt geschafft: «Ist diese Handlung überlebenstauglich oder nicht?», lautet die Frage dessen, der die evolutionistische Erklärung an die Stelle des Erklärten gesetzt hat. Doch offensichtlich hat diese Frage einen anderen Sinn als die ursprüngliche nach der Gesolltheit der Handlung. Dasselbe gilt für die Nietzsche-Variante: «Schützt mich diese Handlung vor dem Stärkeren?» ist eine andere Frage als: «Soll ich diese Handlung tun?» Ich kann ja auch sinnvollerweise die Frage stellen: «Soll ich mich vor den Stärkeren schützen?» In die Nietzsche-Erklärung übersetzt wäre sie äquivalent mit der Frage: «Schützt es mich vor den Stärkeren, mich vor den Stärkeren zu schützen?» Diese Frage kann ich nicht verneinen, ohne in einen Widerspruch zu fallen. Die Frage dagegen «Soll ich mich vor den Stärkeren schützen?», kann ich sinnvoll auf verschiedene und ganz differenzierte Weisen beantworten, z. B.: Ja, aber nur, wenn ich dadurch kein Unrecht begehe oder keinen größeren Schaden anrichte usw. Es geht in diesem Zusammenhang nicht darum, ob diese Antworten richtig sind, sondern ob sie sinnvoll sind. Sie sind deshalb sinnvoll, weil die Frage eine andere *Bedeutung* hat als der naturalistische Ersatz. Mit anderen Worten: Die naturalistische Erklärung erklärt nicht das Phänomen, sondern ersetzt es durch ein anderes.

Für Charles Taylor ist die Unmöglichkeit, moralische Aussagen durch ihr naturalistisches Äquivalent zu ersetzen, das stärkste Argument gegen den Naturalismus. Diese sprachliche Unmöglichkeit ist aber nur die Folge der Verschiedenheit dessen, was im naturalistischen Fehlschluss miteinander identifiziert wird. Diese Verschiedenheit ist uns im alltäglichen Leben in einer moralischen Hintergrundevidenz, von der sich selbst radikale Darwinisten wie Dawkins nicht emanzipieren können, immer schon gegeben. Die philosophische Reflexion hebt uns diese Evidenz ins Bewusstsein. Wenn die platonische Konzeption von Philosophie als erinnernde Erkenntnis dessen, was wir immer schon gewusst haben, jemals zutrifft, dann in diesem Fall.

URSULA NOTHELLE-WILDFEUER · FREIBURG IM BREISGAU

EUCHARISTIE UND DIAKONIE

Zur eucharistischen Prägung des Lebens der Kirche und der Einzelnen

Eigentlich ist es ganz einfach: In der Liturgie, speziell in der hl. Messe, d.h. in der Eucharistie, findet kirchliches Handeln seinen Höhepunkt und liegt zugleich seine Quelle – so formuliert es die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (SC 10). In der Liturgie feiert und vollzieht die Kirche ihren Glauben. Eben dieser christliche Glaube drängt zugleich danach, praktisch zu werden und relevant zu sein, er will Gesellschaft mitprägen – in dem jeweiligen Hier und Jetzt, in der Welt mit ihren spezifischen Kontingenzen und jeweiligen Signaturen. Diese mitzugestalten ist seine genuine Aufgabe und Chance. Gottes Heilsangebot für jeden und alle Menschen bleibt somit nicht eine Vertröstung für das Leben nach dem Tod, auf das Jenseits, sondern will schon hier und jetzt spürbar werden – im Einsatz für mehr soziale Gerechtigkeit, im Ringen um größere Menschlichkeit, im Engagement für das Gemeinwohl einer Gesellschaft – wenngleich das Gemeinwohl niemals identisch sein kann mit Gottes Heil.

Von daher liegt *prima vista* die Zusammengehörigkeit von Eucharistie und Diakonie auf der Hand. Allerdings bedarf es bei genauerem Hinsehen doch noch einer detaillierteren Verhältnisbestimmung, die im Folgenden anhand von sieben zentralen Aspekten vorgenommen werden soll.

1. Liturgia, martyria und diakonia als gleichwertige und gleichbedeutende We-sensvollzüge von Kirche

Die Notwendigkeit einer detaillierteren Verhältnisbestimmung von Eucharistie und Diakonie zeigt sich etwa in der Tatsache, dass es immer wieder außerhalb und innerhalb der Kirche Stimmen gab und gibt, die die Kirche auf die Konzentration auf das Eigentliche, auf ihr «Kerngeschäft» verweisen wollen und damit dann ausschließlich Liturgia und Martyria – auszufüh-

URSULA NOTHELLE-WILDFEUER, geb. 1960, ist Professorin für Christliche Gesellschaftslehre an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

ren im Binnenraum der Kirche – im Blick haben. Dagegen ist es seit den Anfängen katholisch-sozialen Denkens ein zentrale Überzeugung, dass die Zusammengehörigkeit von Glaube und Leben untrennbar ist.

Der «fromme Glaube genügt aber nicht in dieser Zeit, er muss seine Wahrheit durch Taten beweisen!»¹ Ein einfacher und doch so fundamentaler Satz aus der ersten Adventspredigt des Mainzer Bischofs Wilhelm Emmanuel von Ketteler aus dem Jahr 1848, der geeignet ist, das «Programm» des Sozialbischofs zusammenzufassen. Für ihn bezieht sich diese Rede von den notwendigen Taten auf all das, was er als Aufgabe der Kirche im Blick auf die soziale Frage des 19. Jahrhunderts erkannt hat und was weit über die bis dahin üblichen Wege der Pastoral (Ketteler spricht von Pastoration) hinausreicht. Dass die soziale Frage das «depositum fidei» berühre, bringt Ketteler auch in dem bekannten Satz aus seinem Buch «Die Arbeiterfrage und das Christentum» von 1864 zum Ausdruck: «Christus ist nicht nur dadurch der Heiland der Welt, dass er unsere Seelen erlöst hat; er hat auch das Heil für alle anderen Verhältnisse der Menschen, bürgerliche, politische und soziale, gebracht.»²

Christlicher Glaube und kirchliches Handeln haben also immer das «ganzheitliche Wohl des Menschen» (*Deus caritas est*, 19) im Blick: d.h. der christliche Liebesdienst in Welt und Gesellschaft, *caritas* bzw. *diakonia* gehören konstitutiv zu den unverzichtbaren Grundfunktionen der kirchlichen Gemeinde – zum «Kerngeschäft». Mit Blick auf die Apostelgeschichte stellt Michael Theobald fest, dass «[g]emäß dem Terminus für die eucharistische Eröffnung des Gemeindemahls [...] die soziale Dimension für die christliche Mahlpraxis fundamental [ist].» Er zieht aus seinen Analysen die Konsequenz, «dass gerade diese Verbindung von Gottesdienst und Dienst an den Bedürftigen die hohe Anziehungskraft der christlichen Gemeinde ausmacht.»³ In seiner ersten Enzyklika *Deus caritas est* beschäftigt sich Benedikt XVI. mit genau diesen Überlegungen. Zur Begründung dieser Relevanz des Liebesdienstes verweist der Papst auf die Apostelgeschichte und die dort gegebene Kirchendefinition: «Sie verharren in der Lehre der Apostel und in der (brüderlichen) Gemeinschaft, im Brotbrechen und den Gebeten» (Apg 2, 42). Was die Gemeinschaft, die *koinonia* charakterisiert, folgt dann später: «Alle Gläubiggewordenen aber hatten alles miteinander gemeinsam. Sie verkauften ihren Besitz, ihre Habe und verteilten sie an alle, je nachdem einer bedürftig war» (Apg 2, 44f). Zum ersten Mal werden damit in einem kirchenamtlichen Dokument die bekannten Säulen der Kirche *martyria*, die Verkündigung, das Bezeugen des Wortes Gottes, *liturgia*, die Feier des Wortes Gottes, der Sakramente und schließlich die *diakonia*, der Dienst der Liebe als Konstitutiva und Wesensvollzüge von Kirche benannt: «Im Laufe der Zeit und mit der fortschreitenden Ausbreitung der Kirche wurde ihr Liebesdienst, die Caritas, als ein ihr wesentlicher Sektor zusammen mit der

Verwaltung der Sakramente und der Verkündigung des Wortes festgelegt: Liebe zu üben für die Witwen und Waisen, für die Gefangenen, für die Kranken und Notleidenden welcher Art auch immer gehört genauso zu ihrem Wesen wie der Dienst der Sakramente und die Verkündigung des Evangeliums» (*Deus caritas est*, 22). Diese drei Grundvollzüge können nur in der Gemeinschaft von Gläubigen (*koinonia*), d.h. in der Kirche stattfinden. Nicht die Summe dieser drei Dimensionen bildet das Optimum, das man jedoch ggf. auch unterschreiten könnte durch Weglassen der einen oder anderen Dimension (und oft tendieren wir dazu, die Dimension des Weltdienstes, der diakonia als sekundär und nachgeordnet zu betrachten), sondern vielmehr lebt die Kirche von der wesensmäßigen Verschränkung dieser Vollzüge ineinander und dem wechselseitigen Verweis aufeinander. Um es mit Karl Lehmann zu sagen: «Wo die Verkündigung [...] sich nicht mehr in der Liebe bewährt, wird sie Ideologie, [...] eine Liturgie, die nicht mehr neu in die Sendung ruft, verkümmert zum «Kult», mit dem eine nach innen gewandte Gemeinde «versorgt» wird; ohne lebende Erneuerung aus dem erweckenden Gotteswort erlahmt die Hingabekraft und der Mut der Liebe; Caritas ohne Gottesliebe wird leicht zum legalistischen Betrieb.»⁴ Oder noch einmal zugespitzter in Abwandlung eines Wortes von Alexander Foitzik: das Eintreten für Solidarität und Gerechtigkeit gehört unabdingbar zur Bezeugung des Evangeliums und in der Liturgie, in der Feier der Eucharistie muss nicht nur der Choral, sondern auch der Schrei der Armen seinen Platz haben.⁵ Wollte man einen der drei Grundvollzüge in Gänze ausschließen, verlöre die Kirche ihr Kirche-Sein. Erst im unverwechselbaren Zusammenspiel dieser drei Dimensionen vollzieht sich kirchliches Handeln als sakramentales Handeln und ist Kirche die Kirche Jesu Christi.

Für kirchliches Handeln und theologisches Reflektieren – und das sei hier wenigstens als kurze Nebenbemerkung angefügt – stellt nun diese Betonung der Verschränkung der drei kirchlichen Grundfunktionen⁶ die deutliche und bleibende Herausforderung dar, Theologie auch von der Seite der Diakonia, der menschlichen Erfahrungen her zu betreiben, im kirchlichen Handeln auch die «Gleichwesentlichkeit der Gotteserfahrung im leidenden Menschen – analog zur Gotteserfahrung im Wort und im Sakrament»⁷ ernst zu nehmen.

2. Eucharistie als Fundament christlicher Liebestätigkeit – der responsorische Charakter der Diakonia

Fragen wir nun spezifischer nach dem Zusammenhang zwischen der Eucharistie und der Diakonie: Wenn der Liebedienst der Kirche nicht einfachhin als eine «Art Wohlfahrtsaktivität» (*Deus caritas est*, 25,1) zu sehen

ist, die man auch getrost anderen überlassen könnte, wenn die Kirche nicht einfachhin eine Art Sozialagentur bzw. international und global agierender Caritaskonzern werden soll,⁸ dann verweist dies auf die Frage nach dem genuin Christlichen als *differentia specifica*, die hier zum Tragen kommt. Wie aber lässt sich diese Differenz näher bestimmen? Vorab sei hier noch einmal eigentlich Selbstverständliches gesagt: Bei der Suche nach dem genuin Christlichen des christlichen Weltendienstes geht es nicht um etwas Additives, das nur und exklusiv von (katholischen) Christen getan werden könnte. Was aber ist dann gemeint? Und worin besteht das spezifisch Christliche?

«Die Christen können nicht das Brot am Tisch des Herrn teilen, ohne auch das tägliche Brot zu teilen. Ein weltloses Heil könnte nur eine heillose Welt zur Folge haben.»⁹ Der kirchliche Liebesdienst, die Diakonia, findet die tiefste theologische Grundlegung in der Eucharistie: Die Eucharistie führt jeden einzelnen und die Kirche insgesamt zur tiefsten Vereinigung mit Gott durch die Hingabe Jesu in seinem Fleisch und Blut; das Leben im Glauben und aus dem Glauben, somit auch der Liebesdienst, ist in der Eucharistie grundgelegt. «Im »Kult« selber,» so sagt es *Deus caritas est*, «in der eucharistischen Gemeinschaft ist das Geliebtwerden und Weiterlieben enthalten. Eucharistie, die nicht praktisches Liebeshandeln wird, ist in sich selbst fragmentiert, und umgekehrt wird [...] das »Gebot« der Liebe überhaupt nur möglich, weil es nicht bloß Forderung ist» (14), sondern die Liebe vorab den Menschen geschenkt ist.

Diese konstitutive Verbindung zwischen Eucharistie und Diakonie führt nun noch einmal zu einer spezifischeren Qualifizierung der genuin christlichen Liebestätigkeit: Die Diakonia hat grundlegend responsorischen Charakter: Benedikt XVI. ist es, der immer wieder diesen Grundgedanken des «»Zuerst« Gottes» (DCE 17) artikuliert: In fundamentaler Weise hat er es in *Deus caritas est* entfaltet, dieser Gedanke war aber auch bereits für ihn als Theologe und Kardinal von entscheidender Bedeutung: Gott schenkt dem Menschen sein Heil – ohne jede Bedingung. Die «»Zu-sage« der Liebe Gottes, deren in menschliches Leben hinein vernehmbares Wort-werden steht immer und grundlegend vor jedem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, ist die Möglichkeitsbedingung für diese menschliche Liebe. Der Prolog des Johannesevangeliums sagt es ganz deutlich: Im Anfang war das Wort, im Anfang war der Logos, nicht das Ethos.¹⁰ Dem der Liebe verpflichteten Handeln des Menschen geht demnach immer der bereits in Liebe handelnde Gott voraus. Umgekehrt bedeutet das mithin: «Gut sein» des Menschen ist nicht die Bedingung für Gottes heilvolle Zuwendung und Erlösung. Eine Ethik, die sich auf den personalen Gott Jesu Christi stützt, geht von einer anderen Logik aus, dass nämlich, wer sich bedingungslos, «vorleistungsfrei» geliebt und erlöst weiß, von sich aus darauf antwortet und diese Liebe weitergibt. «Die Liebe» – gemeint ist hier die Liebe, die wir Menschen schenken – diese Liebe »ist nun

dadurch, dass Gott uns zuerst geliebt hat (vgl. 1 Joh 4, 10), nicht mehr nur ein «Gebot», sondern Antwort auf das Geschenk des Geliebtseins, mit dem Gott uns entgegengeht» (*Deus caritas est*, 1, vgl. 17).

Mit dieser Grundstruktur wird klar, dass die Liebe Gottes, die sich für die Menschen hingibt und die wir im Sakrament der Eucharistie empfangen, das Fundament und die Quelle ist, aus der sich die menschliche Liebe speist. Christliches Liebeshandeln hat seinen Ursprung mithin nicht im Menschen, sondern in Gott. Dieser Zusammenhang zwischen Eucharistie und Diakonie macht einen zentralen Perspektivwechsel notwendig: Diakonie, christlicher Liebesdienst, ist nicht länger, wie oft genug passiert, misszuverstehen als Weg, sich das Heil Gottes durch gute Werke und moralisch ordentliche Leistung zu verdienen. Diakonie ist vielmehr die Antwort des Menschen auf das von Gott geschenkte Heil.

Aus dieser theologischen Grundlegung ergibt sich – auch das kann hier nur am Rande erwähnt werden – zugleich eine spezifische Qualität christlicher Liebestätigkeit: Als Abbild und Weitergabe göttlicher Liebe spiegelt menschliches Liebeshandeln auch diese göttliche Bedingungslosigkeit wider: Die Liebe wird entfaltet, ohne dass damit ein Zweck verbunden, ohne dass sie funktionalisiert wird: «praktizierte Nächstenliebe (darf) nicht Mittel für das sein, was man heute als Proselytismus bezeichnet. Die Liebe ist umsonst, sie wird nicht getan, um damit andere Ziele zu erreichen» (*Deus caritas est*, 31c). Die Liebe wird um des Menschen und um Gottes Willen getan – nicht, weil die «Empfänger» Christen sind oder werden sollen, sondern weil die, die die Liebe tun, Christen sind und die Liebe Gottes als Antwort auf dessen Liebe weiterschenken – ohne dabei allerdings zu vergessen, dass jede solcher diakonischen Begegnungen zum Zeugnis werden kann.¹¹

3. Eucharistie, Fußwaschung und christlicher Liebesdienst

«Wenn ich, der Meister und Herr, euch die Füße gewaschen habe, müsst auch ihr einander die Füße waschen. Ein Beispiel habe ich euch gegeben, damit auch ihr tut, wie ich euch getan habe» (Joh 13, 14f). Diese Schlussverse stehen für diese gesamte Perikope der Fußwaschung, die wir jedes Jahr in der Liturgie des Gründonnerstags hören, an dem Tag also, an dem der Einsetzung der Eucharistie gedacht wird. Bei dieser Perikope aus dem Johannesevangelium handelt sich um eine zentrale theologische Komposition: Zunächst ist entscheidend, dass diese Zeichenhandlung der Fußwaschung beim vierten Evangelisten als Teil des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern an die Stelle des Einsetzungsberichts tritt, den wir bei den drei Synoptikern finden. Damit kommt ihm nicht nur ausdeutende, sondern konstitutive Funktion zu. Hier wie dort wird die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Jesu dargestellt; die Fuß-

waschung «verdeutlicht den Sinn des Sterbens Christi, aber auch der Eucharistie, die darauf zielt, die Gabe des für uns dahingegebenen Lebens von dem zu empfangen, der sich in seinem Sterben zum Diener aller gemacht hat.»¹² In besonders eindringlicher Weise wird in dieser Zeichenhandlung deutlich, dass die «Existenz Jesu [...] Proexistenz (Heinz Schürmann) [ist]: So wie Jesus nicht etwas von sich, sondern sich selbst gibt, so geht er ganz darin auf, diese Gabe, dieses Opfer zu sein.»¹³ Alle Abendmahls-Berichte – und Walter Kasper bezieht diese Aussage zunächst nur auf die Synoptiker, es trifft aber genauso auch auf die Fußwaschung zu – bringen «zusammenfassend zum Ausdruck, was die Mitte seiner Existenz war, nämlich Jesu <Sein für uns und für alle>, seine Pro-Existenz.»¹⁴ Das «Pro nobis» lässt sich als Kernaussage des Lebens und Sterbens Jesu verstehen und damit auch als Zusammenfassung der gesamten neutestamentlichen Theologie.

Was bedeutet nun dieses Verständnis der Fußwaschung im Sinne der Proexistenz für die Diakonie? Walter Kasper bringt es auf den Punkt: «Jünger-Existenz» – und dazu sind wir durch die Taufe und durch die Mitfeier der Eucharistie berufen – «wird wie Jesu eigene Existenz als Sein für andere, als Proexistenz verstanden»¹⁵, oder noch einmal anders: «Wer die eucharistischen Gaben empfängt, lässt sich in die Lebenswirklichkeit Jesu Christi hineinnehmen.»¹⁶ Das diakonische Tun der Kirche und jedes einzelnen in der Nachfolge Jesu Christi hat mithin Anteil an seinem Für-die-anderen-Sein! Es wird in besonderer Weise als Dienst qualifiziert: «Vergessen wir nie, dass die wahre Macht der Dienst ist» und «Nur wer mit Liebe dient, weiß zu behüten» – so Papst Franziskus in der Predigt zu seiner Amtseinführung.¹⁷ Durch zahlreiche Zeichenhandlungen hat er gerade diesen Dienstcharakter immer wieder herausgestellt, nicht zuletzt durch seine beeindruckende Fußwaschung am Gründonnerstag 2013 in einem römischen Gefängnis. Mit dieser Betonung des Dienstes wird auch aus dieser Perspektive noch einmal deutlich, dass Kirche ohne gelebte Barmherzigkeit und Caritas nicht mehr Kirche ist.

4. Leib Christi – der sakramentale und ekklesiale Charakter der *Communio*

Nicht zufällig ist die gängige Bezeichnung für den Empfang der Eucharistie *Kommunion*. In der Eucharistie verbindet sich der Auferstandene zutiefst mit jedem einzelnen sowie mit der gesamten Gottesdienstgemeinde und verbindet somit auch die Empfänger untereinander. Wer den Leib des Herrn empfängt, hat *communio* mit dem auferstandenen Christus und mit allen anderen Kommunizierenden ebenfalls. So entsteht Kirche als Leib Christi! «Die <Mystik> des Sakraments hat sozialen Charakter» formuliert Benedikt XVI. in *Deus caritas est*. «Die eucharistische *Communio* ist deshalb nicht

nur *personal* als Anteilhabe der Glaubenden am auferstandenen Christus zu verstehen und zu vollziehen, sondern auch *ekklesial* als Gemeinschaft der Glaubenden untereinander in Christus.»¹⁸

Der Kirchenlehrer Augustinus ist es, der diesen Zusammenhang zwischen der sakramentalen und ekklesialen *Communio* einprägsam zum Ausdruck gebracht hat in der Formel: «Wenn ihr selbst also Leib Christi und seine Glieder seid, dann liegt auf dem eucharistischen Tisch euer eigenes Geheimnis [...] Ihr sollt sein, was ihr seht, und sollt empfangen, was ihr seid.»¹⁹ Es ist das Verdienst des II. Vatikanischen Konzils, diese ekklesiale *Communio*-Dimension der Eucharistie wieder in Erinnerung und ins Zentrum der Aussagen geholt zu haben, nachdem genau dies «leider in der Tradition der katholischen Kirche nicht immer bewahrt worden ist, sondern ausgeblendet wurde und in Vergessenheit geriet.»²⁰ An seine Stelle war eine letztlich verhängnisvolle Individualisierung und Privatisierung des Eucharistieverständnisses für den in Werken gelebten Glauben sowie auch für die Frömmigkeit getreten, die der eigentlichen Bedeutung und damit auch dem communialen Zusammenhang des Sakraments nicht gerecht wurde.

Joseph Ratzinger bringt in seinem bereits 1960 veröffentlichten (und 2006 neu aufgelegten) Büchlein *Die christliche Brüderlichkeit* noch einen speziellen Gedanken ins Spiel: Er betont, dass «[d]ie Eucharistie [...] sichtbarerweise wieder zum Brudersakrament werden [muss]». ²¹ Dabei hebt er hervor, dass die christliche Brudergemeinde zunächst auf sich selbst beschränkt ist, dass es also auch die Nicht-Brüder gibt.²² Der christliche Gemeinschaftsbegriff sei nicht der aufklärerisch-universale des «Seid-umschlungen Millionen»²³, sondern der, der durchaus zahlreiche Grenzen aufhebt,²⁴ der aber zugleich auch diese eine neue Grenze ziehe: die zwischen Christen und Nicht-Christen. Entscheidend dafür sei, so Ratzinger, die Taufe. Dabei aber – dies nur als wesentliche Ergänzung in diesem Kontext – gehe es natürlich letztlich nicht um einen esoterischen Zirkel, Ratzinger sieht «das eigentliche Ziel des Werkes Jesu» – man möchte ergänzen: selbstverständlich – «nicht auf den Teil, sondern auf das Ganze, auf die Einheit der Menschheit»²⁵ gerichtet, hier spielten der Gedanke des Erwähltseins und der Stellvertretung die entscheidende Rolle.²⁶ Zudem betreffe diese Unterscheidung zwischen Kirche und Nicht-Kirche allerdings auch nicht den Bereich, um den es uns hier entscheidend geht, nämlich die Diakonie: unter Bezug auf Paulus führt er aus, dass der Glaube «den vollen Einsatz der dienenden Liebe gegenüber jedem verlangt, der dem Christen nahe kommt und seiner bedarf».²⁷ Diese Unterscheidung führt also definitiv nicht zu zwei getrennten Lebenswelten, in denen Menschen je nach ihrer Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit einen unterschiedlichen Wert und eine unterschiedliche Würde haben. «Die Christen können und dürfen sich nie damit begnügen, ihre Brüder, das heißt ihre Glaubensgenossen, zu grüßen und zu

lieben. [...] Jeder, der ihrer Hilfe bedarf, ist eben dadurch unabhängig von seiner Gesinnung ein Bruder Christi, ja, eine Manifestation des Herrn selbst [Mt 25, 31–46]. Eine echte ›Parusie‹ Christi vollzieht sich überall da, wo ein Mensch den Anruf an seine Liebe erkennt und bejaht, der von dem Notleidenden neben ihm ausgeht.»²⁸ Dennoch, und auch dieser Passus sei hier nicht vorenthalten, «bleibt der Aufbau und die Pflege einer lebendigen innerchristlichen Brüderschaft eine vordringliche Forderung».²⁹ Gerade dieser Aspekt ist in doppelter Hinsicht gegenwärtig höchst bedenkenswert: Zum einen ist sicherlich unter den Bedingungen unserer gegenwärtigen modernen, religiös diffusen Gesellschaft, auch wenn man der grundsätzlichen Aussage Ratzingers zustimmt, doch angesichts gravierender soziologischer Befunde zur Relevanz und Präsenz von Kirche in unserer Gesellschaft und ihren unterschiedlichen Milieus erst recht nach dem möglichen Wie und Wo dieser innerchristlichen Brüderschaft zu fragen. Zum anderen ist hinsichtlich eben dieser innerchristlichen Brüderschaft nach deren Reichweite zu fragen: Hat sie geographische Grenzen oder muss sie nicht z. B. auch die Sorge für die verfolgten Christen umfassen überall da, wo – mit wachsender Tendenz – das Recht auf Religionsfreiheit mit Füßen getreten wird?

Wenn oben die Rede davon war, dass jeder Hilfsbedürftige ein Bruder Christi ist, so ist genau das der Fokus, den der gegenwärtige Papst Franziskus wählt: Bei seinem ersten offiziellen Besuch, der ihn zur Insel Lampedusa führte, sprach er in seiner Predigt davon, dass wir auch heute noch die Fragen Gottes «Adam, wo bist du?», «Wo ist dein Bruder?» hören und beantworten müssen.³⁰

Kommen wir zurück zur Zusammengehörigkeit von sakramentaler und ekklesialer *Communio*, die den Ausgangspunkt der vorstehenden Überlegungen darstellte und die für die Gestalt der Diakonie einschneidende Konsequenzen hat: Diakonie ist nicht etwas sekundär und zusätzlich Gefordertes, das neben dem Eigentlichen der Kirche steht. Die Nächstenliebe ist konstitutiv als Kehrseite der Medaille, die Gottesliebe heißt, die *communio* untereinander ist die Kehrseite der Medaille, die Empfang des Leibes Christi heißt.

5. Eucharistische Kirche als missionarische Kirche

Eine weitere Dimension im Zusammenhang zwischen Eucharistie und Diakonie ergibt sich, wenn wir noch einmal zurückkehren zum responsorischen Charakter der Diakonie: Die uns geschenkte Liebe Gottes drängt uns, diese Liebe weiterzuschenken und in Wort und Tat zu bezeugen, was uns selber als Gottes Zuwendung und Liebe zuteil wurde. Damit kommt die missionarische Grunddimension ins Spiel: die eucharistische Kirche ist missionarische Kirche!

«Mission» ist ein Begriff, der gegenwärtig in der kirchlichen Öffentlichkeit wieder zunehmend an Bedeutung gewinnt und an Fahrt zunimmt und der auch in den theologischen Kontext zurückgekehrt ist. In den letzten Jahrzehnten schlugen ihm eher Skepsis, Verdrängung oder gar Ablehnung entgegen. Diese negative Perspektive auf ein Grundwort kirchlichen Lebens hat vielfältige Gründe, auf die hier nicht im Einzelnen eingegangen werden kann.³¹ Theologisch-wissenschaftlich aber wird dieses Thema in der Zwischenzeit durchaus offen und auch höchst differenziert aktiv bearbeitet, denn trotz aller historischen und gegenwärtigen Belastungen möchte man auf diesen Begriff nicht verzichten, gehört er doch zum «Urgestein» christlicher Theologie.³²

Will man heute theologisch verantwortet von Mission sprechen, so geht es nicht länger um *ein* kirchliches Handlungsfeld unter vielen anderen, sondern um einen konstitutiven Wesenszug der Kirche. Das Missionsdekret des Zweiten Vatikanums *Ad gentes* formuliert: «Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach missionarisch (d.h. als Gesandte unterwegs)» (AG 2). Mission meint also nicht eine Tätigkeit, die nach zahlenmäßig zu fassendem Erfolg überflüssig wird, die geographisch, zeitlich und methodisch klar umrissen und überschaubar ist, sondern das, was Kirche im Innersten ausmacht: «Evangelisieren» und Missionieren sind «in der Tat die Gnade und eigentliche Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität» (*Evangelii nuntiandi*, 14). Wenn nun Mission einen Grundzug der Kirche darstellt, dann leuchtet auch von daher ein, dass Mission nicht nur Aufgabe professioneller Missionare ist, sondern eines jeden Christen, der in der Nachfolge Jesu Christi Zeugnis gibt.³³

Wurde Mission in der Tradition vorrangig verstanden als das Bemühen um die Gewinnung neuer Mitglieder und um die Ausbreitung der Kirche als Institution, so hat auch an diesem Punkt das Konzil den theologischen Akzent deutlich verschoben. Der Missionswissenschaftler Franz Gmainer-Pranzl betont im Unterschied zu diesem (in einem engen Sinn verstandenen) ekklesiozentrischen Ansatz, dass die «Quelle jeglicher Mission der Kirche [...] im Anspruch des Reiches Gottes [besteht]»³⁴, genau hier liege die *differentia specifica* christlicher Mission. Damit bringt er den entscheidenden Wandel des Verständnisses von Mission klar auf den Punkt: «Wer als Missionarin oder Missionar von der Hoffnung des Evangeliums kündet – ob in fremden Ländern oder im eigenen Lebenskontext –, bezeugt die verändernde und erlösende Wirklichkeit des Reiches Gottes, das die Christen als Heilsanspruch für *alle* Menschen bekennen.»³⁵

Es geht also in der Mission um das Heil, das Gott den Menschen zugesagt und in Jesus Christus bewirkt hat. Die Kirche, so Peter Walter, «hat als Zeichen und Werkzeug Gottes eine unersetzbare Aufgabe. Denn Gott, bei dem allein die Initiative liegt, will [...] dieses Heil nicht ohne das Mittun von Menschen, die er beruft und sendet, verwirklichen.»³⁶

Innerhalb dieses so skizzierten Verständnisses von Mission ist nun auch die gesellschaftlich-politische Diakonie zu verorten: Wenn Mission die Identität der Kirche bildet und ihr Fundament darstellt, dann handelt es sich nicht um einen weiteren Grundvollzug von Kirche, der neben Martyria, Leiturgia und Diakonia treten würde, sondern Mission liegt als Fundament unter diesen Grundvollzügen und verbindet sie miteinander. Wenn also die unhintergehbare Voraussetzung ist, dass die Diakonia gleichberechtigt neben den beiden anderen Grundvollzügen steht, dann ergibt sich im logischen Schluss, dass auch die Diakonia Anteil an der missionarischen Identität der Kirche hat.

6. Brot des Lebens – Anteil am ewigen Leben und Verpflichtung zum Engagement für eine Kultur des Lebens und eine Zivilisation der Gerechtigkeit und der Liebe

«Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt» (Joh 6, 51). Jesus Christus ist das Brot des Lebens für die Welt, das Brot, das auch hier in dieser Zeit und Welt schon etwas erahnen lässt vom ewigen Leben. Gemäß der Verheißung des christlichen Glaubens geht es «beim ewigen Leben um die Vollendung des gegenwärtigen Lebens selbst durch die Zukunft Gottes [...] [und deswegen] verweist die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod den Christen von selbst zurück auf das gegenwärtige Leben.»³⁷ Damit ist das ewige Leben keine Utopie, sondern letztlich eröffnet die christliche Auferstehungshoffnung auch für unser irdisches Leben vor dem Tod schon die Perspektive der Befreiung.³⁸ Solches Leben ist Leben in wahrer Gerechtigkeit, die ihr entscheidendes Kriterium findet in der von Gott in der Schöpfung dem Menschen verliehenen und in Jesu Erlösungstat wiederhergestellten Würde des Menschen und Freiheit des Menschen. So fordert der Empfang dieses Brotes des Lebens dazu heraus, sich gegen menschenunwürdige Zustände zu stellen, dort, wo das tägliche Brot fehlt, wo Menschen trotz vielfältiger Bemühungen den Anschluss an den Arbeitsmarkt nicht mehr schaffen, wo sie, ob verschuldet oder unverschuldet, zu Globalisierungsverlierern werden, wo sie durch die rasante technische Entwicklung «abgehängt» sind, wo sie, trotz bedeutender Entwicklungen auf medizinischem Gebiet, selbst keinen Zugriff auf moderne Medizin und damit keine realistischen Heilungschancen haben, wo sie in kriegerische Auseinandersetzungen verwickelt werden oder wo Menschen aus unterschiedlichsten Gründen das Existenzrecht verweigert wird – immer jedenfalls handelt es sich um Felder, auf denen den Betroffenen Entfaltungs- und Entwicklungsmöglichkeiten ihrer Freiheit, ihrer Würde oder gar ihres Lebens vorenthalten werden. Das Brot des Lebens fordert alle auf, die es emp-

fangen haben, die damit zutiefst verbundene Botschaft von Wert und Würde jedes einzelnen Menschen weiterzugeben, auf ihr aufbauend das Evangelium Realität werden zu lassen und an einer dementsprechenden Kultur des Lebens und einer Zivilisation der Liebe und Gerechtigkeit mitzubauen.

In dem gemeinsamen Sozialwort der beiden Kirchen von 1997 machen die Kirchen klar, dass es bei der Sorge um eine solche Zivilisation der Liebe nicht um ein gerade noch geduldetes Zugeständnis an Caritas im zwischenmenschlichen Bereich geht, sondern durchaus um Gestaltung auf der makrostrukturellen Ebene. Es heißt in aller Deutlichkeit, dass der «Einsatz für Menschenwürde und Menschenrechte, für Gerechtigkeit und Solidarität [...] *für die Kirche konstitutiv* [...] und eine Verpflichtung (ist), die aus ihrem Glauben an Gottes Solidarität mit den Menschen»³⁹ resultiert und darum zu einer analogen Praxis der Solidarität herausfordert.

Gottes Solidarität mit den Menschen wird Fleisch in Jesus Christus, zeigt sich in seiner Liebe zu allen Menschen, besonders zu den Armen, zu denen, die ausgestoßen sind und am Rand der Gesellschaft leben; sie wird endgültig ratifiziert in Christi Kreuzestod und Auferstehung «für alle». Diese Mensch gewordene Solidarität Gottes mit den Menschen fordert die Christen zu einer analogen Praxis der Solidarität heraus, die sich gerade nicht erschöpft und erschöpfen darf in einem Engagement nur für die Christen, sondern ausgerichtet ist auf die gesamte Menschheit. Dies artikuliert sich auch in besonderer Weise in der für die Sozialethik und ihre theologisches Spezifikum charakteristisch gewordenen Option für die Armen.

7. Eucharistie und christliche Diakonie als Vorgeschmack des neuen Himmels und der neuen Erde

Eucharistie, das Brot des Lebens, gibt den Menschen einen Vorgeschmack auf das ewige Leben, den neuen Himmel und die neue Erde. So ist auch darauf gründende christliche Liebestätigkeit geprägt von der eschatologischen Spannung zwischen dem «Schon-Jetzt» und «Noch-Nicht» als Signatur des Reiches Gottes in der Gegenwart. Zwar gilt selbstverständlich, dass das «Heil [...] in seiner Vollgestalt endzeitliches Geschenk des wiederkehrenden Herrn (ist)»⁴⁰, was impliziert, dass das Reich Gottes nicht durch Menschenhand und menschliches Bemühen geschaffen oder vollendet werden kann und auch nicht unter dem Druck einer «Leistung für das Gottesreich» vollendet werden muss. Aber die Gestaltung dieser Welt und die Schaffung einer besseren Ordnung erweisen sich für das menschliche Wohl andererseits auch in keiner Weise als völlig gleichgültig und unbedeutend: «Obschon der irdische Fortschritt eindeutig vom Wachstum des Reiches Christi zu unterscheiden ist, so hat er doch große Bedeutung für das Reich Gottes, insofern

er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann» (GS 39, 2). Der so «wachsende Leib der neuen Menschheitsfamilie (kann) eine umrisshafte Vorstellung von der künftigen Welt geben», der lateinische Text spricht hier von einer *adumbratio* (Schattenbild). Nicht nur der Liebe, sondern auch dem in Liebe vollbrachten Werk (GS 39, 3) kommt also eine reale Bedeutung zu für das Reich Gottes – nicht in dem Sinn, dass dadurch das Heil unmittelbar gestiftet oder vermittelt würde, wohl aber in dem Sinn, dass so jene Voraussetzungen, die das Wachstum und die Durchsetzung des in Christus erschienenen Heils mit ermöglichen und fördern, geschaffen werden. Menschliches Tun steht also gerade nicht unter dem Druck, sich im Sinne der «Werkgerechtigkeit» das Reich Gottes verdienen zu müssen; vielmehr – und das stellt einen fundamentalen Perspektivenwechsel dar – ist menschliches Handeln aus Liebe die Antwort auf die Erfahrung des Zuerst der Liebe Gottes. Gottes Liebe geht dem menschlichen Tun immer voraus und entgegen, sie ist das Erste.

Epilog: Der Sonntag als Tag der Eucharistie und das Sonntägliche als Kern der Diakonie

Der Sonntag ist der Tag, an dem wir Christen Eucharistie feiern, er ist wesentlich ein Tag der gemeinsamen gottesdienstlichen Feier. Die Feier des Sonntags ist für die christliche Identität konstitutiv (vgl. SC 106). Der Sonntag ist eine heilige Zeit, eine unbedingte und absolute Zeit für Gott, für den Nächsten und für mich selbst. Während wir in der modernen Gesellschaft nach vielfältigen anthropologischen, psychologischen, ökonomischen und sozialen Gründen für den Erhalt des arbeitsfreien Sonntags suchen, während wir uns bemühen, den Sonntag als Tag zur Rekreation der Arbeitskraft zu plausibilisieren, ist der Sonntag von Gott her mehr und anderes: er bringt genau das zum Ausdruck, was der Mensch in der Perspektive Gottes ist – jenseits von Arbeitskraft und Produktionsfaktor, von Konsument und Steuerzahler, was also von der Eucharistie her gedacht das *Proprium* christlicher Diakonie ist. Gerade auch als Zentrum des Sonntags ist die Eucharistiefeier Ausdruck des zweckfreien Seins vor Gott und damit ein «institutionalisiertes Nein» (Walter Kasper) zu einer rein innerweltlichen Sicht des Lebens und der Kultur, ein Zeichen gegen die Ökonomisierung unserer Lebenswelt, sie ist eine institutionalisierte und kultivierte Form, den Himmel offen zu halten – auch in manchmal nebeligen Zeiten. Und genau das ist unsere Sendung: *Ite missa est*.

ANMERKUNGEN

- ¹ Wilhelm Emmanuel von KETTLER, *Die großen sozialen Fragen der Gegenwart. Sechs Predigten gehalten im Hohen Dom zu Mainz*, in: Erwin Iserloh (Hg.), *Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Sämtliche Werke und Briefe* (Abteilung 1), Mainz 1977, 22–87, 25
- ² Erwin Iserloh – Christoph Stoll, *Bischof Ketteler in seinen Schriften*, Mainz 1977, 75.
- ³ Michael Theobald, *Eucharistie als Quelle sozialen Handelns. Eine biblisch-frühkirchliche Besinnung*, Neukirchen-Vluyn 2012, 98.
- ⁴ Karl Lehmann, *Gemeinde*, in: Franz Böckle – Franz-Xaver Kaufmann – Karl Rahner – Bernhard Welte – Robert Scherer (Hg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Band 29, Freiburg i. Br. 1981, 31f.
- ⁵ Alexander Foitzik, *Eine Option für die Armen*, in: Herder Korrespondenz 61 (2007) 325–327.
- ⁶ Das könnte eigentlich bereits seit Karl Rahners Ausführungen im Handbuch der Pastoraltheologie (vgl. Karl Rahner, *Die Grundfunktion der Kirche. 1. Theologische und pastoraltheologische Vorüberlegungen*, in: Franz-Xaver Arnold u.a. [Hg.], *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart [I]*, Freiburg 1964, 216–219) eine theologische Selbstverständlichkeit sein.
- ⁷ Heinrich Pompey, *Die Enzyklika «Deus Caritas est», eine Profilierungschance für die Caritas*, in: *Die neue Ordnung* 60 (2006) 69–110, 99.
- ⁸ Vgl. etwa Walter Kasper, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg i.Br. 2011, 482.
- ⁹ EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND – DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland* (Gemeinsame Texte, Nr. 9), Hannover – Bonn 1997, Nr. 101.
- ¹⁰ Vgl. dazu Michael Schneider, *«Liebe ist möglich, und wir können sie tun...». Erste Überlegungen zur neuen Enzyklika «Deus caritas est» von Papst Benedikt XVI.*, Köln 2006, 7f.
- ¹¹ Vgl. Kasper, *Katholische Kirche* (s. Anm. 8), 483.
- ¹² Helmut Hoping, *Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie*, Freiburg i.Br. 2011, 56.
- ¹³ Thomas Söding, *Brot und Wein. Die Gaben beim letzten Abendmahl*, in: *IKaZ* 42 (2013) 237–248.
- ¹⁴ Walter Kasper, *Barmherzigkeit. Grundbegriff des Evangeliums – Schlüssel christlichen Lebens*, Freiburg i.Br. 2012, 78.
- ¹⁵ Ebd., 150.
- ¹⁶ Jan-Heiner Tück, *Editorial*, in: *IKaZ* 42 (2013) 221f.
- ¹⁷ Vgl. Papst Franziskus, *«Lasst uns Hüter der Schöpfung sein». Predigt des Papstes bei seiner Amtseinführung*. Online verfügbar unter <https://www.domradio.de/themen/papst-franziskus/2013-03-19/predigt-des-papstes-bei-seiner-amtseinfuehrung> (zuletzt geprüft am 09.05.2013).
- ¹⁸ Kurt Koch, *Eucharistie. Herz des christlichen Glaubens*, Freiburg/Schweiz 2005, 27f.
- ¹⁹ Augustinus, *Sermo* 272.
- ²⁰ Koch, *Eucharistie* (s. Anm. 18), 29.
- ²¹ Joseph Ratzinger – Benedikt XVI., *Die christliche Brüderlichkeit*, München 2006 (1960), 116.
- ²² Vgl. ebd., 119f.
- ²³ Vgl. ebd., 32–39, bes. 34.
- ²⁴ Vgl. Gal 3, 27f: zwischen Juden und Heiden, zwischen Knecht und Freiem, zwischen Mann und Frau.
- ²⁵ Ratzinger, *Die christliche Brüderlichkeit*, (s. Anm. 21), 126
- ²⁶ Ebd., 126–142.
- ²⁷ Ebd., 120.
- ²⁸ Ebd., 139f.
- ²⁹ Ebd., 110.

³⁰ PAPST FRANZISKUS, «*Lasst uns Hüter der Schöpfung sein*». Predigt des Papstes bei seiner Amtseinführung. Online verfügbar unter <https://www.domradio.de/themen/papst-franziskus/2013-03-19/predigt-des-papstes-bei-seiner-amtseinfuehrung> (zuletzt geprüft am 14.10.2013).

³¹ Vgl. Ursula NOTHELLE-WILDFEUER, *Katholische Soziallehre und Mission*, in: Martin ÜFFING SVD (Hg.), *Mission seit dem Konzil* (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 98), Sankt Augustin 2013, 57–78.

³² Vgl. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Allen Völkern sein Heil. Die Mission der Weltkirche*. (Die Deutschen Bischöfe, 76), Bonn 2004, 54f.

³³ Vgl. Michael SIEVERNICH, «*Pilotprojekt Gottes*». Ein Gespräch mit dem Pastoraltheologen Michael Sievernich, in: Herder Korrespondenz 63 (2009) 340–344.

³⁴ Franz GMAINER-PRANZL, *Das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit als zentrale Dimension der Mission. Eine responsiv-theologische Perspektive*, in: Martin STOWASSER – Franz HELM (Hg.), *Mission im Kontext Europas. Interdisziplinäre Beiträge zu einem zeitgemäßen Missionsverständnis*, Göttingen 2011, 115–130, hier 117.

³⁵ Ebd., 120.

³⁶ Peter WALTER, *Geistesgegenwart und Missio-Ekklesiologie. Perspektiven des II. Vaticanums*, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 96 (2012) 71.

³⁷ KOCH, Eucharistie (s. Anm. 18), 16.

³⁸ Vgl. ebd.

³⁹ EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND – DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit* (s. Anm. 9), Nr. 201.

⁴⁰ Lothar ROOS, *Art. Gaudium et spes*, in: Alfred KLOSE – Wolfgang MANTL – Valentin ZSIFKOVITS (Hg.), *Katholisches Soziallexikon*, Innsbruck – Graz ²1980, 822–831, 823.

DIE EINE KIRCHE – GLAUBE UND WIRKLICHKEIT

Editorial

Im großen Glaubensbekenntnis, das in jeder Sonntagsmesse gebetet oder gesungen werden soll, bekennen wir unseren Glauben an «die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche». Das kürzere und ältere Apostolische Glaubensbekenntnis, das wir öfter beten, macht sich die Sache noch einfacher. Es bekennt nur den Glauben an «die heilige katholische Kirche» und setzt voraus, dass es nur eine Kirche gibt. Angesichts der Wirklichkeit, die uns vor Augen steht, erscheint dieses Bekenntnis zur Einheit der Kirche noch unglaublicher als das Bekenntnis zu ihrer Heiligkeit. Neben der römisch-katholischen Kirche, die selbst schon verschiedene Riten umfasst, gibt es zahlreiche orthodoxe autokephale Nationalkirchen mit eigenem Oberhaupt, verschiedene altorientalischen Kirchen und eine Vielzahl von aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften.

Das Problem hat sich im Lauf der Geschichte zweifellos verschärft; doch es bestand schon in der Urzeit des Christentums. Für Paulus war es zwar selbstverständlich, dass es nur einen Leib und eine Braut Christi geben konnte. Diese Einheit der Kirche führt der Epheserbrief emphatisch auf die Einheit Gottes selbst zurück: «Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alle und in allem ist» (Eph 4, 4–6). Und doch hat Paulus auch eine Vielzahl von Kirchen vor Augen. Er selbst hat in vielen Städten eine Kirche mit ihren Ältesten gegründet, und er gebraucht das Wort «Kirche» (*ekklesia*) unbesorgt bald in der Einzahl bald in der Mehrzahl. Mehr noch: Er war von Anfang mit Spannungen, um nicht zu sagen Spaltungen in der Kirche konfrontiert, grundlegend zwischen Judenchristen und Heidenchristen und, schuldbeladener, zwischen Parteiungen in der gleichen Ortskirche. Schon in der ganz jungen Gemeinde von Korinth gab es drei Parteien: eine Pauluspartei, eine Apollospartei und erstaunlicherweise auch eine Kephas(Petrus)partei. Man wird ohne Übertreibung sagen können, dass Paulus seine Briefe zum großen Teil als Mahnung zur kirchlichen Einheit schrieb.

Heute beinhaltet der Glaube an die eine Kirche vordringlich das ökumenische Problem, die vielen auseinander strebenden Kirchen zur Einheit zurückzuführen. Nicht zufällig hat sich das II. Vatikanische Konzil im Öku-

menismusdekret *Unitatis redintegratio* noch eingehender über die Einheit der Kirche geäußert als in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*. Dort nahm es¹ die Einheit der Kirche als etwas Selbstverständliches an und hat festgestellt, dass «die einzige Kirche Christi [...] fortbesteht (*subsistit*) in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird» (LG 8). Damit soll jedoch anderen Kirchen ein echtes Kirchesein nicht abgesprochen werden, weil sich in ihnen «vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit finden, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen» (ebd.).

So lag es nahe, dieses Heft über die Einheit der Kirche mit einem Beitrag des Ökumeneverantwortlichen, *Kardinal Kurt Koch*, zu eröffnen. Ihm steht die Einheit der Kirche vor Augen, aber er weiß auch, dass heute unter den vielen Kirchen nicht einmal Einigkeit besteht über das Wesen der anzustrebenden Kircheneinheit. Koch versteht deshalb die Einheit der Kirche als eine Aufgabe, die letztlich nur im Heiligen Geist und im Gebet zu lösen ist.

Die Kircheneinheit anzustreben, ist nicht nur eine Aufgabe für die von Rom (noch) getrennten Kirchen; sie obliegt auch der katholischen Kirche. Der Lösung dieser Aufgabe sind die nachfolgenden Beiträge des Heftes gewidmet. Im Lauf der Geschichte hat sich das Papstamt, in der Nachfolge des hl. Petrus, immer stärker als Garant der kirchlichen Einheit herauskristallisiert. Im I. Vatikanum hat diese Bewegung ihren Höhepunkt erreicht mit der Definition des Jurisdiktionsprimats und der päpstlichen Unfehlbarkeit. Damit ist zwar die Einheit der katholischen Kirche fast unauslöschlich festgeschrieben (obwohl Modernismus und Antimodernismus und die Piusbruderschaft gezeigt haben, dass es auch anders geht); doch die päpstliche Quasi-Monarchie hat auch die Einheit der katholischen mit den andern christlichen Kirchen erschwert, wenn nicht gar verunmöglicht.

Das II. Vatikanum versuchte deshalb die (unbeabsichtigte) Einseitigkeit des I. Vatikanum zu korrigieren und zu ergänzen durch die Hervorhebung des Bischofskollegiums, der bischöflichen Kollegialität und der Gemeinschaft (*communio*) unter den Ortskirchen. Das Papsttum selbst scheint einen Weg der Selbst-Reform eingeschlagen zu haben (*Jan-Heiner Tück*). Papst Johannes Paul II. hat in *Ut unum sint* die andern Kirchen eingeladen, über mögliche andere Formen der Ausübung des Primats nachzudenken; Papst Benedikt hat mit seinem Verzicht auf die Amtsausübung ein zukunftsträchtiges Zeichen gesetzt, und Papst Franziskus, der sich emphatisch «Bischof von Rom» nennt (*Günther Wassilowsky*), bemüht sich offensichtlich um eine sinnvolle Dezentralisierung. Mit diesen Bemühungen wird das Papsttum wieder näher an seine biblischen Ursprünge herangeführt, wo Petrus nur im «Gefüge» von Maria, Johannes und Jakobs richtig verstanden werden kann (*Christian Stoll*).

Konkret wird diese Selbst-Reform des Papsttums zu einem Ausgleich zwischen Primat und Synodalität führen müssen. Vorzüge und Gefahren der ostkirchlichen Synodalität (*Ioan Moga*) könnten dabei hilfreiche Hinweise geben, und in den Bischofskonferenzen, die zwar keine Synoden sind, besitzt die katholische Kirche jetzt schon einen Lernort für bischöfliche Kollegialität und *Communio* (*Peter Henrici*). Die hier vorgelegten Schlaglichter auf die eine Kirche – beileibe nicht die einzig möglichen – möchten, wie schon die Hefte über die Kirche in den drei vergangenen Jahren, ein Verständnis für die Einsicht wecken, mit der der Katechismus der katholischen Kirche seine Ausführungen über «Das Mysterium der Kirche» eröffnet: «Die Kirche steht in der Geschichte, gleichzeitig aber auch über ihr. Nur «mit den Augen des Glaubens» [...] vermag man in ihrer sichtbaren Wirklichkeit auch eine geistige Wirklichkeit wahrzunehmen, die Trägerin göttlichen Lebens ist» (770).

Peter Henrici



In den Perspektiven dokumentieren wir den letzten Brief des Philosophen *Hans Blumenberg* sowie einen Beitrag von *Uwe Wolff* über die wenig bekannten katholischen Wurzeln seines Denkens. Möglicherweise muss das vorherrschende Bild der Blumenberg-Rezeption partiell revidiert werden. Der Philosoph, der einer weiteren Leserschaft vor allem als Verfasser der «Legitimität der Neuzeit» bekannt ist, hat die Neuzeit auf einen Akt der humanen Selbstbehauptung gegenüber dem Absolutismus eines nominalistischen Willkürgottes gedeutet. Später hat er in der «Matthäuspassion» in weit ausholenden Überlegungen gängige theologische Motive dekonstruiert und die Frage aufgeworfen, ob das Weltabenteuer Gottes auf Golgotha nicht endgültig gescheitert sei. In einem Aphorismus hat er einmal bemerkt: «Der fromme Atheist ist einer, der daran leidet – und an nichts mehr leidet als daran –, Gott nicht existieren lassen zu können».

Dass Blumenberg der Sohn eines Lübecker Devotionalienhändlers ist, dass er nach dem Abitur Priester werden wollte und einige Semester katholische Theologie studiert hat, oder dass er sich mit der Kreuzestheologie Hans Urs von Balthasars beschäftigt hat, ist hingegen kaum bekannt.

Der Philosoph *Robert Spaemann* legt in einem Essay eine Neuinterpretation der eucharistischen Wandlung vor, die auf den Begriff der Transsubstantiation verzichtet. *Werner Löser* schließlich aktualisiert den Versuch Hans Urs von Balthasars, die geistige Situation der Neuzeit durch Rückgriff auf mythische Gestalten (Prometheus, Dionysos, Sisyphos) zu beschreiben.

Die Redaktion

KURT KARDINAL KOCH · ROM

«DIE EINIGE UND EINZIGE KIRCHE»

Ökumenische Perspektiven der Kircheneinheit

1. Glaubensbekenntnis und historische Wirklichkeit

Christen glauben «die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche». In diesem Artikel des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses steht das Bekenntnis zur einen Kirche, das sich in historischer Sicht in den altkirchlichen Symbola allgemein erst mit der Zeit entfalten und durchsetzen konnte, an der ersten Stelle der vier Wesenseigenschaften, die die Kirche auszeichnen. Damit wird seine für den christlichen Glauben elementare Bedeutung unmissverständlich zum Ausdruck gebracht. Blickt man freilich in die zweitausendjährige Geschichte des Christentums und auch in seine heutige Gegenwart, versteht sich dieses Bekenntnis keineswegs von selbst. Denn auf der einen Seite stimmen alle Christen in diesem Glaubensbekenntnis überein. Doch die Christen, die sich zur einen Kirche bekennen, leben in verschiedenen voneinander getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und bemühen sich in den ökumenischen Dialogen um die Wiederherstellung der verloren gegangenen Einheit der Kirche. Von daher stellt sich die schwierige Frage, wie man angesichts einer großen Vielzahl von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften in theologisch verantworteter Weise von der einen Kirche sprechen kann, die wir im Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubenssymbol bekennen.

Um auf diese komplexe Frage Antwort zu finden, braucht es eine klare Diagnose des Problems, und zwar zunächst in einem historischen Rückblick. Dieser zeigt, dass es in der christlichen Kirche von allem Anfang an große Spannungen und Spaltungen gegeben hat. Die erste Spaltung liegt vor in der Trennung zwischen der jüdischen Synagoge und der christlichen Kirche im ersten Jahrhundert, die der katholische Theologe Erich Przywara

KURT KARDINAL KOCH, geb. 1950, war bis 1995 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät in Luzern, dann Bischof von Basel und ist seit 2010 Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen.

als «Ur-Riss» bezeichnet hat, aus dem er die später stets fortschreitende Unganzheit der Catholica abgeleitet hat: «Riss zwischen Ostkirche und Westkirche, Riss zwischen römischer Kirche und reformatorischem Pluriversum (der unzähligen Kirchen und Sekten) gehören in den Ur-Riss zwischen Judentum (der nicht-christlichen Juden) und Christentum (der Heiden in der Sprache der Paulusbrieft).»¹ Damit sind bereits die wichtigsten Spaltungen in der Christentumsgeschichte benannt. Diese begannen mit den Abspaltungen der Assyrischen Kirche des Ostens nach dem Konzil von Ephesus im Jahre 431 und der heute so genannten Orientalisch-Orthodoxen Kirchen nach dem Konzil von Chalkedon im Jahre 451, weil sie die christologischen Lehrentscheidungen dieses Konzils nicht angenommen haben. Im 11. Jahrhundert erfolgte das große Schisma zwischen der Westkirche und der Ostkirche, genauerhin zwischen Rom und den östlichen Patriarchaten, das zumeist mit dem Jahr 1054 in Zusammenhang gebracht wird, was freilich mehr symbolisch als historisch zu verstehen ist. Demgegenüber hat sich die Kirchenspaltung im 16. Jahrhundert in der Westkirche vollzogen und im Laufe der Geschichte immer weitere Spaltungen nach sich gezogen.

Über diese großen Spaltungen, die das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Ökumenismus «Unitatis reintegratio» näher ins Auge fasst, urteilt es, durch sie sei «der nahtlose Leibrock Christi» getroffen worden (UR 13). Mit diesem ausdrucksstarken Bild legt das Konzil den Finger auf die tiefe Tragik, die mit den Kirchenspaltungen eingetreten ist. Denn vom Leibrock Jesu hebt die Heilige Schrift ausdrücklich hervor, er sei aus einem Stück gewoben gewesen: «von oben her ganz durchgewebt und ohne Naht» (Joh 19, 23b), und die römischen Soldaten hätten dieses kostbare Kleidungsstück des irdischen Jesus nicht zerschneiden wollen: «Wir wollen es nicht zerteilen, sondern darum lösen, wem es gehören soll» (Joh 19, 24). Da in der christlichen Geschichte der Leibrock Jesu mit Recht als Symbol für die Einheit der Kirche als Leib Christi wahrgenommen worden ist, wird die Tragik dieser Geschichte erst recht sichtbar, dass nämlich die Christen selbst genau das getan haben, was die römischen Soldaten nicht zu tun wagten, so dass der Leibrock Jesu heute so vor unseren Augen steht: «in Fetzen und Stücken, in Konfessionen und Denominationen, die sich in der Geschichte oft gegenseitig bekämpften, anstatt den Auftrag des Herrn zu erfüllen, eins zu sein».²

Wenn in der Heiligen Schrift die Einheit des Leibes Christi in der unbeschädigten Ganzheit seines Leibrockes sinnenfällig dargestellt ist, drängt sich erst recht eine theologische Diagnose des beschriebenen historischen Sachverhalts von vielfältigen Spaltungen auf. Eine solche Diagnose hat das Zweite Vatikanische Konzil bereits im Proömium von «Unitatis reintegratio» gegeben. Gleich im ersten Satz formuliert es im Sinne einer Grundsatzerklärung als Zielbestimmung des ganzen Konzils: «Die Einheit aller

Christen wiederherstellen zu helfen ist eine der Hauptaufgaben des Heiligen Ökumenischen II. Vatikanischen Konzils.» Der ökumenische Auftrag der Katholischen Kirche wird dabei theologisch mit der Glaubensüberzeugung artikuliert, dass Christus «eine einige und einzige Kirche» begründet hat. Diese Glaubensüberzeugung wird sodann mit der geschichtlichen und auch heute empirisch greifbaren Tatsache konfrontiert, dass es eine Vielzahl von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gibt, die zudem alle vor den Menschen den Anspruch erheben, «das wahre Erbe Jesu Christi darzustellen». Weil damit der fatale Eindruck entstehen kann, «als ob Christus selbst geteilt wäre», drängt sich dem Konzil das Urteil auf, dass eine solche Spaltung «ganz offenbar dem Willen Christi» widerspricht, ein «Ärgernis für die Welt» darstellt und ein «Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen» ist (UR 1).

2. Strittigkeit des ökumenischen Ziels

Mit diesen grundlegenden Perspektiven ist die ökumenische Verpflichtung zur Wiederherstellung der in der Geschichte verloren gegangenen Einheit der Kirche in klarer Weise formuliert. Von daher stellt sich die weitere Frage, worin diese Aufgabe genauerhin besteht. Mit dieser Frage stehen wir mitten in den ökumenischen Auseinandersetzungen der Gegenwart, hinsichtlich derer man feststellen muss, dass über das Ziel der Ökumenischen Bewegung zwischen den verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften bisher keine wirklich tragfähige Übereinkunft erzielt werden konnte und dass frühere diesbezügliche Teilkonsense teilweise wieder in Frage gestellt worden sind. So ist das Ziel der Ökumene im Laufe der Zeit immer undeutlicher geworden. Darin muss man die eigentlich kruziale Paradoxie der gegenwärtigen ökumenischen Situation diagnostizieren: Auf der einen Seite konnten in den verschiedenen Phasen der Ökumenischen Bewegung weitgehende und erfreuliche Konvergenzen und Konsense über verschiedene Glaubensfragen erzielt werden. Auf der anderen Seite aber bündeln sich alle noch bestehenden Differenzpunkte im nach wie vor unterschiedlich profilierten Verständnis der ökumenischen Einheit der Kirche selbst.

Die Katholische Kirche und auch die Orthodoxen Kirchen halten am ursprünglichen Ziel der Ökumene fest, das in der sichtbaren Einheit im Glauben, im sakramentalen Leben und in den kirchlichen Ämtern besteht. Dieser Zielbestimmung liegt die bereits in der frühen Kirche präsente Überzeugung von der Untrennbarkeit von Kirchengemeinschaft und Bekenntnisgemeinschaft zugrunde, so dass sich alle ökumenischen Bemühungen darauf richten, dass sich die verschiedenen Kirchen auf der Grundlage des gemeinsamen Bekenntnisses als Schwesterkirchen anerkennen können, wie Papst Benedikt

XVI. das ökumenische Ziel umschrieben hat: «Wonach wir uns sehnen, das ist die Einheit, für die Christus selbst gebetet hat und die ihrem Wesen gemäß sichtbar wird in der Gemeinschaft des Glaubens, der Sakramente, des Dienstes. Der Weg zu dieser Einheit muss als moralischer Imperativ wahrgenommen werden, als Antwort auf einen konkreten Anruf des Herrn.»³

Nicht wenige der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften haben demgegenüber diese ursprüngliche Zielvorstellung weitgehend aufgegeben zugunsten des Postulats der gegenseitigen Anerkennung der verschiedenen kirchlichen Realitäten als Kirchen und damit als Teile der einen Kirche Jesu Christi. Diese ökumenische Zielbestimmung hat ihren deutlichsten Ausdruck gefunden in der im Jahre 1973 abgeschlossenen Leuenberger Konkordie, mit der jenes Modell von Kirchengemeinschaft entwickelt worden ist, das in der Leuenberger Kirchengemeinschaft bereits verwirklicht ist.⁴ Diese versteht sich bewusst als Gemeinschaft von bekenntnisverschiedenen Kirchen, die aufgrund eines gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums, das in der Rechtfertigungsbotschaft gesehen wird, einander Gemeinschaft in Wort und Sakrament, die gegenseitige Anerkennung der Ordination eingeschlossen, gewähren, so dass die Kirchengemeinschaft wesentlich Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft ist. Das ökumenische Ziel wird folglich im gemeinsamen Abendmahl bereits als erreicht betrachtet, wobei die getrennten Kirchen unter Wahrung ihrer konfessionellen Identität als selbständige institutionelle Wirklichkeiten weiter bestehen, sich aber gegenseitig als Kirchen anerkennen.⁵ Da dieses Einheitsmodell auf evangelischer Seite nicht nur als innerprotestantisch bewährt, sondern auch für ökumenetauglich eingeschätzt wird, hat der katholische Ökumeniker Peter Neuner mit Recht geurteilt, dass in nicht wenigen evangelischen Kirchen das ökumenische Ziel nicht mehr in der Wiederherstellung der kirchlichen *Communio*, sondern in der so genannten Inter-Kommunion gesehen wird, so dass, wenn diese verwirklicht ist, «alles andere so bleiben» könne «wie es ist».⁶

Die Katholische Kirche und die Orthodoxen Kirchen halten demgegenüber an der in der alten Kirche lebendigen Überzeugung von der Untrennbarkeit von Kirchengemeinschaft und Eucharistiegemeinschaft fest, und deshalb erblicken sie das Ziel aller ökumenischen Bemühungen nicht in der so genannten Inter-Kommunion, sondern in der «*Communio*, innerhalb derer dann auch die Gemeinschaft im Herrenmahl ihren Ort hat».⁷ Die Suche nach der Wiederherstellung der Einheit unter den getrennten Christen kann sich deshalb in katholischer Sicht nicht auf die Anerkennung der jeweiligen Unterschiede und das Erreichen eines friedlichen Zusammenlebens beschränken; sie findet ihr Ziel vielmehr im gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens, in der sakramentalen *Communio* und in der Einheit in den kirchlichen Ämtern.

3. Konfessionelles und ökumenisches Verständnis der kirchlichen Einheit

Die Tatsache, dass über das Ziel der Ökumene bisher keine wirklich befriedigende Verständigung erzielt werden konnte, hat ihren wesentlichen Grund darin, dass jede Kirche und kirchliche Gemeinschaft ihr spezifisches konfessionelles Konzept von der Einheit der eigenen Kirche hat und verwirklicht und von daher bestrebt ist, diese konfessionelle Konzeption auch auf das Ziel der Ökumene zu übertragen, so dass es im Grunde so viele ökumenische Zielvorstellungen wie es konfessionelle Ekklesiologien gibt.⁸ Dieser Sachverhalt lässt sich mit einer kurzen Skizzierung des protestantischen, orthodoxen und katholischen Kirchenverständnisses verdeutlichen.

Der Reformator Martin Luther hat das Wort Kirche als «blindes und undeutliches Wort» beurteilt und deshalb ihr theologisches Wesen mit dem Begriff «Gemeinde» zum Ausdruck gebracht. Diese Ablehnung des Kirchenbegriffs lässt sich in der Geschichte des Protestantismus bis zu Karl Barth verfolgen, der es für «theologisch ratsam» gehalten hat, «das dunkle und belastete Wort <Kirche> wenn nicht gänzlich so doch tunlichst zu vermeiden, es jedenfalls sofort und konsequent durch das Wort <Gemeinde> zu interpretieren».⁹ Auch wenn sich die evangelischen Kirchen heute im Unterschied zu ihrer eigenen Tradition dezidiert als Kirchen verstehen, ist doch die Fokussierung ihres Kirchenverständnisses auf die Gemeinde geblieben. Das evangelische Kirchenverständnis findet seinen eindeutigen Schwerpunkt und gleichsam sein Gravitationszentrum in der konkreten Gemeinde vor Ort: Die Kirche ist, gemäß der klassisch gewordenen Definition in Artikel 7 der Confessio Augustana, die Versammlung der Gläubigen, in der das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente evangeliumsgemäß gespendet werden. Da dies in der konkreten Ortsgemeinde geschieht, ist sie die prototypische Realisierung von Kirche. Die einzelnen Gemeinden stehen zwar auch nach evangelischem Verständnis miteinander im Austausch. Insofern ist ein übergemeindlicher Aspekt gegeben; aber er ist letztlich sekundär, was vollends für die universale Dimension der Kirche gilt. Denn auch die Weltbünde – wie der Lutherische oder Reformierte Weltbund – sind nicht selbst Kirche, sondern eben Bünde von Kirchen oder höchstens auf dem Weg vom Kirchenbund zur Kirchengemeinschaft. Hier liegt es auch begründet, dass das evangelische Kirchenverständnis keine allgemein anerkannte Theologie des Bischofsamtes als des Dienstes der Einheit auf der regionalen Ebene der Kirche und schon gar nicht eine Theologie eines universalkirchlichen Dienstes der Einheit kennt. Wenn nämlich in der konkreten Einzelgemeinde die entscheidende Verwirklichungsgestalt von Kirche gesehen wird, dann erweist sich auch das Amt des Gemeindepastors als Prototyp des kirchlichen Amtes und das Bischofsamt gleichsam als Pastorenamt in kirchenleitender Funktion.

Für das orthodoxe Kirchenverständnis ist demgegenüber das Bischofsamt konstitutiv, und zwar so sehr, dass von ihm her die Ekklesiologie überhaupt verstanden werden kann. Denn in orthodoxer Sicht ist die Kirche Jesu Christi in jeder um ihren Bischof versammelten Ortskirche, in der die Eucharistie gefeiert wird, gegenwärtig und verwirklicht. Die mit ihrem Bischof Eucharistie feiernde Ortskirche ist die Repräsentation, Aktualisation und Realisation der einen Kirche am konkreten Ort. Die einzelnen Ortskirchen stehen zwar auch in orthodoxer Sicht mit anderen in Verbindung; aber die Orthodoxen Kirchen verstehen sich letztlich doch primär als Gemeinschaft von autokephalen und autonomen Ortskirchen. Deshalb kann es weder eine Priorität der Universalkirche vor den Ortskirchen geben noch – außer einem ökumenischen Konzil – ein sichtbares und wirksames Prinzip und Organ der Einheit der universalen Kirche, das mit einer juristisch irgendwie ausgeformten Vollmacht versehen wäre, wie es die Katholische Kirche im Petrusamt erkennt und anerkennt.

Gemäß dem katholischen Kirchenverständnis ist die Kirche Jesu Christi zwar auch in der konkreten Eucharistiegemeinde ganz da; doch die einzelne Eucharistiegemeinde ist nicht die ganze Kirche. Die Einheit der einzelnen Eucharistiegemeinden untereinander und in Einheit mit dem jeweiligen Ortsbischof und dem Bischof von Rom ist für das Kirchesein so sehr konstitutiv, dass die Kirche letztlich zu verstehen ist als ein weltweites Netz von Eucharistiegemeinschaften. Von daher versteht es sich von selbst, dass sich das katholische Kirchenverständnis durch eine dezidiert universale Dimension auszeichnet, freilich nicht im Gegensatz zu den verschiedenen Ortskirchen, sondern in der Verschränkung von Einheit der Universalkirche und der Vielfalt der Ortskirchen. Die Kirche ist in katholischer Sicht am ehesten mit einer Ellipse mit den zwei Brennpunkten von Ortskirchen und Universalkirche zu vergleichen. Die Kirche ist zugleich *communio ecclesiae* und *communio ecclesiarum*. Die Kirche ist universalkirchlich und ortskirchlich zugleich und damit papal und episkopal zugleich verfasst und hat deshalb auf allen Ebenen einen aktionsfähigen Sachwalter der Einheit, nämlich den Pfarrer auf der lokalen, den Bischof auf der regionalen und den Papst auf der universalen Ebene.

Führt man sich diese verschiedenen konfessionellen Ekklesiologien und die unterschiedlichen Konzeptionen der kirchlichen Einheit vor Augen, dann bestätigt sich die vorhin geäußerte Annahme, dass die mangelnde Verständigung über das Ziel der Ökumene ihren Grund in der weithin fehlenden ökumenischen Verständigung über das Wesen der Kirche und ihrer Einheit hat. Diese Diagnose kann nur bedeuten, dass, sollen auf dem Weg zur ökumenischen Einheit weitere Schritte möglich werden, die ökumenische Klärung des Kirchen- und Einheitsverständnisses als Haupttagesordnungspunkt auf der gegenwärtigen und künftigen ökumenischen Traktandenliste stehen muss.¹⁰

4. Einzigkeit und geschichtliche Konkretheit der einen Kirche

Zu dieser Klärung gehört vor allem auch die ökumenische Aufgabe, die im Dekret über den Ökumenismus artikulierte Glaubensüberzeugung, dass Jesus «eine einige und einzige Kirche» gegründet hat, angesichts der nach wie vor bestehenden Spaltungen festzuhalten und zu bewahren. Denn die Tatsache der gespaltenen Christenheit kann in katholischer Sicht nicht bedeuten, dass es die «eine und einzige Kirche» gar nicht mehr oder noch nicht gäbe. Der katholische Glaube ist vielmehr überzeugt, dass sie in Wirklichkeit bereits existiert, aber verwundet ist. Die katholische Ekklesiologie steht deshalb in ökumenischer Sicht vor der elementaren Herausforderung, sowohl die Einzigkeit als auch die geschichtliche Konkretheit der «einen und einzigen Kirche» theologisch zu verantworten. Dabei handelt es sich um einen wichtigen Testfall des katholischen Kirchenverständnisses. Würde man nämlich die Überzeugung von der Einzigkeit der Kirche zur Disposition stellen, wäre ein «ekklesimaler Relativismus» in dem Sinne die Konsequenz, dass es die Kirche nur im Plural geben könnte. Würde man hingegen die Überzeugung von der geschichtlichen Konkretheit der einen Kirche aufgeben, wäre ein «ekklesimaler Mystizismus» in dem Sinne die Folge, dass die eine Kirche nur mehr als platonische Idee existieren würde.¹¹

Jenseits dieser beiden Extreme hat die Dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche «*Lumen gentium*» diese schwierige Frage mit der berühmten «subsistit»-Formel zum Ausdruck gebracht und zu beantworten versucht, in der nach dem Urteil des damaligen Kardinal Joseph Ratzinger «das ganze ökumenische Problem» verborgen ist¹² und im Blick auf die Gérard Philips als Redaktor der Kirchenkonstitution vorausgesagt hat, dass über deren Bedeutung noch viel Tinte fließen werde.¹³ Diese Formel besagt in ihrem elementaren Kern, dass die eine und wahre Kirche Jesu Christi in der Katholischen Kirche, die in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom und den Bischöfen untereinander steht, «subsistiert», dies heißt konkret anwesend und bleibend antreffbar ist.¹⁴ Gemäß dieser ekklesiologischen Grundüberzeugung des Konzils ist die eine Kirche Jesu Christi nicht als eine hinter den vorhandenen verschiedenen Kirchentümern verborgen bleibende Größe zu betrachten, die sich dann in verschiedenen ekklesialen Realitäten in unterschiedlicher Weise verwirklichen würde; sie ist vielmehr eine bereits jetzt existierende Wirklichkeit und hat einen konkret angebbaren Ort in der Geschichte, an dem sie bleibend identifizierbar ist. Die ekklesiologische Formel «subsistit» bringt insofern «das Besondere und nicht Multiplizierbare der katholischen Kirche» zum Ausdruck: «Es gibt die Kirche als Subjekt in der geschichtlichen Wirklichkeit.»¹⁵ Die in der Ökumenischen Bewegung wieder zu gewinnende Einheit der Kirche ist folglich nicht eine gleichsam frei flottierende Größe; sie ist viel-

mehr in der Katholischen Kirche bereits gegeben, angesichts der vielfältigen Spaltungen freilich noch nicht in ihrer wahrhaft katholischen Fülle.

Mit der ekklesiologischen Basalformel des «subsistit» wollte das Zweite Vatikanische Konzil genauerhin zwei Überzeugungen zusammenbringen und zusammenhalten: Es wollte auf der einen Seite den traditionellen Anspruch bestätigen und erneuern, dass die eine und wahre Kirche Jesu Christi in der Katholischen Kirche unverlierbar existiert. Indem das Konzil das frühere «est» durch das «subsistit in» ersetzt hat und sich diese neue Formel somit als ökumenische «Öffnungsklausel» verstehen lässt¹⁶, wollte das Konzil auf der anderen Seite Raum schaffen für die Anerkennung von Elementen der wahren Kirche Jesu Christi auch außerhalb der Grenzen der Katholischen Kirche, und zwar in der Überzeugung, dass, wie Papst Johannes Paul II. ausdrücklich hervorgehoben hat, außerhalb der Gemeinschaft der Katholischen Kirche «kein kirchliches Vakuum» besteht: «Viele und bedeutende (eximia) Elemente, die in der katholischen Kirche zur Fülle der Heilmittel und der Gnadengaben gehören, die die Kirche ausmachen, finden sich auch in den anderen christlichen Gemeinschaften.»¹⁷ Mit diesen Aussagen wird freilich nicht eine frühere so genannte «Elementen-Ekklesiologie» repräsentiert, die in der Tat einen starken quantitativen Eindruck hinterlässt und bereits während der Konzilszeit mit Recht kritisiert worden ist. Denn das Zweite Vatikanische Konzil versteht die nichtkatholischen Gemeinschaften nicht als Wirklichkeiten, die einen quantitativ bestimmbaren Restbestand von Elementen des Glaubens bewahrt haben, sondern im Sinne der konziliaren Communio-Ekklesiologie als Ganzheiten, die diese Elemente innerhalb ihres ekklesiologischen Gesamtverständnisses leben. Mit Papst Benedikt XVI. kann man sogar urteilen, dass auf diesem Weg «für den Plural Kirchen neben dem Singular Platz geschaffen» worden ist.¹⁸

Das ökumenisch zu verantwortende Bekenntnis zur einen Kirche ist freilich im heute weithin selbstverständlich gewordenen pluralistischen und relativistischen Zeitgeist einem starken Gegenwind ausgesetzt. Dessen Grundannahme besagt, dass man hinter die Pluralität der Wirklichkeit denkerisch nicht zurückgehen könne und auch nicht dürfe, wenn man sich nicht dem Verdacht eines totalitären Denkens aussetzen wolle, dass vielmehr die Pluralität die einzige Weise sei, in der uns das Ganze, wenn überhaupt, gegeben sei.¹⁹ Diese prinzipielle Verabschiedung des Einheitsgedankens ist charakteristisch für den Postmodernismus, der «nicht nur die Akzeptanz und Toleranz von Pluralität, sondern eine grundlegende Option für den Pluralismus» ist.²⁰ Die postmoderne Mentalität ist heute auch in der ökumenischen Situation in einem weithin plausibel gewordenen ekklesiologischen Pluralismus wirksam, der nicht selten mit der Position des evangelischen Neutestamentlers Ernst Käsemann theologisch zu begründen versucht wird, der neutestamentliche Kanon begründe nicht die Einheit der Kirche, sondern

die Vielzahl der Konfessionen.²¹ Mit dieser These hat Käsemann auch die großen Kirchenspaltungen biblisch zu rechtfertigen versucht. Dagegen ist mit Recht eingewandt worden, dass es einem anachronistischen Unterfangen gleich kommt, wenn man die heutige, geschichtlich gewordene Situation von getrennten und nebeneinander lebenden konfessionell geprägten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ins Neue Testament zurückträgt. Kardinal Walter Kasper hat deshalb pointiert herausgestellt: «Für Paulus wären ein solches Nebeneinander und ein Pluralismus von verschiedenen und unterschiedlichen Konfessionskirchen eine ganz und gar unerträgliche Vorstellung.»²² Demgegenüber wird im pluralistischen Mainstream, der heute auch in der Ökumene gegenwärtig ist, jede Suche nach Einheit als verdächtig beurteilt. Einheit wird höchstens noch als tolerante Anerkennung von Vielheit und Vielfalt gesehen, in der eine versöhnte Verschiedenheit als bereits realisiert betrachtet wird.

Dieser elementaren Herausforderung kann christliche Ökumene nur dadurch standhalten, dass sie sich nicht selbst diesem postmodernen Paradigma anpasst, sondern in liebenswürdiger Hartnäckigkeit die Frage nach der Einheit auch heute wach hält. Denn der christliche Glaube würde sich ohne Suche nach Einheit selbst aufgeben, wie dies der Brief an die Epheser mit wünschenswerter Klarheit zum Ausdruck bringt: «Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alle und in allem ist» (Eph 4, 4–6). Dass Einheit eine Grundkategorie des christlichen Glaubens ist und bleibt, dafür steht vor allem das Hohepriesterliche Gebet Jesu, das das Fundament allen ökumenischen Bemühens darstellt und an dem sich jede Suche nach Einheit orientieren muss.

5. Dimensionen der Einheit im Licht des Glaubens

Das Hohepriesterliche Gebet ist in ökumenischer Sicht vor allem deshalb von grundlegender Bedeutung, weil in ihm der Blick Jesu über seine damalige Jüngergemeinschaft hinaus geht und sich auch auf die künftigen Jünger richtet, wie Jesus ausdrücklich betet: «Ich bitte nicht nur für diese hier, sondern auch für alle, die durch ihr Wort an mich glauben» (Joh 17, 20). An diesem Gebet, in dem auch die heutige Situation bereits gegenwärtig ist, können wir am besten ablesen, worin die ökumenische Suche nach Einheit im Licht des Glaubens besteht und bestehen muss. Wenn die Einheit der Jünger das zentrale Gebetsanliegen Jesu ist, kann christliche Ökumene nur Einstimmen der Christen in das Gebet Jesu sein, indem sie sich sein Herzensanliegen zu eigen machen. Wenn Ökumene nicht einfach philanthropisch und zwischenmenschlich, sondern wirklich christologisch fundiert

und motiviert ist, kann sie letztlich nichts anderes sein als «Teilhabe am Hohepriesterlichen Gebet Jesu».²³ Ausgehend von dieser Basaldefinition der Ökumenischen Verpflichtung lassen sich in dem unausschöpfbaren Text in Johannes 17 die elementarsten Dimensionen der Ökumene benennen, die einer Vergewisserung der ökumenischen Verantwortung des Suchens nach jener Einheit im Glauben dienen, die den Christen als Gabe verheißen und als Aufgabe aufgetragen ist.

Primat des Gebets: Einheit als Gabe Gottes

Die Bitte Jesu, «dass alle eins seien», zeigt an erster Stelle, dass Jesus die Einheit den Jüngern nicht befiehlt und sie auch nicht von ihnen einfordert, sondern für sie betet. Das Gebet um die Einheit der Christen ist und bleibt deshalb auch heute das entscheidende Vorzeichen der ökumenischen Suche nach Einheit. Diese spirituelle Wegweisung hat bereits früh ihren sichtbaren Ausdruck darin gefunden, dass die Gebetswoche für die Einheit der Christen am Beginn der Ökumenischen Bewegung gestanden hat und von Anfang an eine ökumenische Initiative gewesen ist. Dabei kann es sich freilich nicht um einen Anfang handeln, den wir jemals hinter uns lassen könnten; es geht vielmehr um einen Anfang, der gleichsam auch heute mitwandern und alle ökumenischen Bemühungen begleiten muss. Diesen geistlichen Ökumenismus hat das Zweite Vatikanische Konzil deshalb als «Seele der ganzen Ökumenischen Bewegung» bezeichnet (UR 8).

Mit dem Gebet bringen wir unsere Glaubensüberzeugung zum Ausdruck, dass wir die Einheit nicht einfach machen und auch nicht über ihre Gestalt und den Zeitpunkt entscheiden können, sondern sie uns nur schenken lassen können. Denn die Einheit kommt, wie Papst Benedikt XVI. hervorgehoben hat, «nicht aus der Welt; aus den eigenen Kräften der Welt ist sie nicht möglich. Die eigenen Kräfte der Welt führen zur Spaltung. Wir sehen es. Soweit die Welt in der Kirche, in der Christenheit wirksam ist, kommt es zu Spaltungen. Die Einheit kann nur vom Vater durch den Sohn kommen.»²⁴ Die Türe in diese Vater-Sohn-Beziehung hinein ist eröffnet im Gebet, das uns daran erinnert, dass nicht alles – wie im Leben überhaupt so auch in der Ökumene – machbar ist, dass wir vielmehr dem unverfügbaren Wirken des Heiligen Geistes Raum geben und ihm zumindest so viel zutrauen wie unseren eigenen Leistungen. Die ökumenische Suche nach Einheit ist vor allem eine geistliche Aufgabe und lässt sich nur geistesgegenwärtig vollziehen

Einheit der Kirche als Ikone der Trinität

Mit dem Primat und der Zentralität des Gebetes um die Einheit wird eine zweite Dimension des Hohepriesterlichen Gebetes Jesu sichtbar. Denn er

betet in einer sehr präzisen Weise um die Einheit der Jünger: «Sie sollen eins sein, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir» (Joh 17, 22). Jesus erblickt das tiefste Fundament der Einheit unter den Jüngern und folglich auch der künftigen Kirche in der trinitarischen Liebeseinheit zwischen dem Vater, dem Sohn und dem Geist im innergöttlichen Leben. Die dreifaltige Einheit ist das transparenteste Urbild für die Einheit der Christen und der Kirche.

Was dies genauer bedeutet, wird sichtbar, wenn wir bedenken, dass im trinitarischen Leben Gottes zwei Dimensionen gleichursprünglich zum Tragen kommen: In Gott besteht erstens Lebensraum für den Anderen und deshalb für Vielheit. Denn der Vater ist anders als der Sohn, und der Sohn wiederum ist anders als der Heilige Geist. Es lebt in der göttlichen Dreieinigkeit eine wunderschöne *Verschiedenheit* der Personen. Es gibt in Gott aber auch eine wunderbare *Einheit* des göttlichen Lebens. Wiewohl der Vater anders ist als der Sohn und der Sohn wiederum anders als der Heilige Geist, so leben die göttlichen Personen als himmlische Dialogpartner doch auf derselben Seinsebene: Der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, und der Heilige Geist ist Gott. Der dreifaltige Gott ist in sich lebendige Gemeinschaft in der ursprünglichen Beziehungseinheit der Liebe.

Im Licht des trinitarischen Gottesgeheimnisses erscheint die Kirche als der vom dreifaltigen Gott her vorgegebene Raum des Heils oder, wie das Zweite Vatikanische Konzil betont hat, «das von der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk» (LG 4). Die kirchliche und ökumenische Einheit ist somit letztlich begründet in der trinitarischen Gemeinschaft, und die Kirche ist Ikone der Trinität. Ikone der Trinität kann die Kirche aber nur sein, wenn in einem Prozess der Reinigung und Versöhnung die kirchentrennenden Differenzen überwunden werden und sie in einer versöhnten Verschiedenheit leben kann. Die gesuchte und ersehnte Einheit kann deshalb nur eine Einheit in Vielheit und eine Vielheit in Einheit sein. Auf diese Zielbestimmung einer glaubwürdigen Unipluralität hin muss Ökumene auch heute auf dem Weg sein.

Geglaubte und sichtbare Einheit

Wenn in der Einheit der Kirche das Glaubensgeheimnis des dreifaltigen Gottes wahrgenommen werden können soll, ergibt sich als weitere Weisung, dass diese Einheit nicht eine unsichtbare sein kann, sondern vielmehr in unserer Welt eine sichtbare und konkrete Gestalt gewinnen muss. Dazu genügt es nicht, dass sich die verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften einfach gegenseitig als Kirchen und damit als Teile der einen Kirche Jesu Christi gegenseitig anerkennen. Dies würde bedeuten, dass die Summe aller vorhandenen Kirchentümer mit dem einen Leib Christi identifiziert und

die eine Kirche letztlich zu einem Phantom würde, während ihr doch gerade das Leibsein wesentlich ist. Zu diesem Leibsein gehört aber wesentlich auch die sichtbare Einheit im gemeinsamen Glauben, in den Sakramenten und in den kirchlichen Ämtern. Damit berühren wir freilich einen auch in der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion noch immer kontroversen Punkt, wie an der Auseinandersetzung erhellend gezeigt werden kann, die Papst Benedikt XVI. in seiner Auslegung des Hohepriesterlichen Gebetes Jesu im zweiten Teil seines Buches über Jesus von Nazareth mit dem evangelischen Exegeten Rudolf Bultmann geführt hat.²⁵

Für Bultmann ist die echte Einheit der Jünger in der Sicht des Johannesevangeliums «unsichtbar», da sie «überhaupt kein weltliches Phänomen» sei. Bei dieser doppelten Aussage stimmt Benedikt XVI. der zweiten Behauptung voll zu, während er die erste Behauptung von Grund auf in Frage stellt. Für Benedikt XVI. versteht es sich von selbst, dass die Einheit der Jünger – und damit auch die Einheit der künftigen Kirche –, um die Jesus betet, «kein weltliches Phänomen» ist und nicht sein kann. Wie sehr Benedikt XVI. damit dem evangelischen Exegeten zustimmt, dass die Einheit der Jünger nicht aus der Welt kommen kann, so sehr bestreitet er auf der anderen Seite dessen Folgerung, dass sie deshalb unsichtbar sei. Auch wenn die Einheit kein weltliches Phänomen ist, so wirkt der Heilige Geist aber in die Welt hinein. Die Einheit der Jünger muss deshalb von der Art sein, dass die Welt sie erkennen und dadurch zum Glauben kommen kann, wie Papst Benedikt ausdrücklich hervorhebt: «Das nicht von der Welt Kommende kann und muss durchaus etwas in der Welt und für die Welt Wirksames und auch für sie Wahrnehmbares sein. Die Zielsetzung der Einheitsbitte Jesu ist gerade, dass durch die Einheit der Jünger für die Menschen die Wahrheit seiner Sendung sichtbar wird.»²⁶

Einheit der Kirche im Dienst der Evangelisierung

Von daher öffnet sich der Blick auf eine weitere Weisung, die in der Wahrnehmung besteht, dass Jesus um die Einheit unter den Jüngern betet, «damit die Welt erkennt, dass du mich gesandt hast und die Meinen ebenso geliebt hast wie mich» (Joh 17, 23). Mit diesem Finalsatz bringt der Evangelist Johannes zum Ausdruck, dass die Einheit unter den Jüngern Jesu kein Selbstzweck in sich ist, sondern der Glaubwürdigkeit der Sendung Jesu Christi und seiner Kirche in der Welt dient.

An diese notwendige Finalität, auch der ökumenischen Suche nach Einheit heute, erinnert in besonderer Weise die erste Weltmissionskonferenz im schottischen Edinburgh im Jahre 1910. Dieser Konferenz stand das Ärgernis vor Augen, dass sich die verschiedenen christlichen Konfessionen in der Missionsarbeit konkurrenzten und damit einer glaubwürdigen Evangeli-

sierung Abbruch taten. Da ein redliches Zeugnis in der Welt aber nur möglich ist, wenn die Kirchen ihre Trennungen in Glauben und Leben überwinden können, postulierte in Edinburgh beispielsweise der anglikanische Missionsbischof Charles Brent intensive Bemühungen um die Überwindung derjenigen Differenzen in der Lehre und in der Ordnung der Kirchen, die ihrer Einheit hinderlich im Wege stehen.

Mit der grundlegenden Erkenntnis, dass die Spaltung der Christenheit das stärkste Hindernis für die Weltmission darstellt, ist die Evangelisierung stets deutlicher zu einem wichtigen Thema der ökumenischen Agenda geworden. Seit Edinburgh werden das ökumenische Anliegen und das missionarische Engagement zusammen gesehen und präsentieren sich Mission und Ökumene gleichsam als Siamesische Zwillinge, die sich gegenseitig fordern und fördern. Dass eine missionarische Kirche eine ökumenische Kirche sein muss und eine ökumenisch engagierte Kirche die Voraussetzung für eine missionarische Kirche bildet, hat Papst Franziskus mit besonderem Nachdruck in Erinnerung gerufen. Denn der Einsatz für eine «Einheit, die die Annahme Jesu Christi erleichtert», kann in seinen Augen «nicht länger bloße Diplomatie oder eine erzwungene Pflichterfüllung» sein, sondern muss sich in einen «unumgänglichen Weg der Evangelisierung» verwandeln.²⁷

Das christliche Zeugnis muss in der heutigen Welt einen ökumenischen Notenschlüssel haben, damit seine Melodie nicht kakophonisch, sondern symphonisch erklingt. Die ökumenische Suche nach der Einheit der Kirche gehört deshalb in die Mitte einer missionarischen Ökumene und dient der Schönheit der Verkündigung des Evangeliums. An diesem Zeugnis soll die Welt ablesen können, warum es den Christen so wichtig ist, die eine und einzige Kirche zu glauben und in leidenschaftlicher Gelassenheit für die Wiederherstellung der Einheit der Kirche zu arbeiten.

ANMERKUNGEN

¹ Erich PRZYWARA, *Römische Katholizität – All-Christliche Ökumenizität*, in: Johann Baptist METZ [u.a.] (Hg.), *Gott in Welt. Festgabe für Karl Rahner*, Band II, Freiburg i. Br. 1964, 524–528, 526.

² Edward Idris Kardinal CASSIDY, *Welche nächsten Schritte in der Ökumene sind überfällig, realisierbar und wünschenswert?*, in: *Una Sancta* 51 (1996) 112–119, 112.

³ BENEDIKT XVI., *Predigt in der Vesper zum Abschluss der Gebetswoche für die Einheit der Christen in der Basilika St. Paul vor den Mauern* am 25. Januar 2011.

⁴ Vgl. Harding MEYER, *Zur Entstehung und Bedeutung des Konzeptes «Kirchengemeinschaft». Eine historische Skizze aus evangelischer Sicht*, in: Josef SCHREINER – Klaus WITTSTADT (Hg.), *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, Würzburg 1988, 204–230.

⁵ Zur kritischen Auseinandersetzung vgl. Kurt KOCH, *Kirchengemeinschaft oder Einheit der Kirche? Zum Ringen um eine angemessene Zielvorstellung der Ökumene*, in: Peter WALTER [u.a.] (Hg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive. Festschrift für Kardinal Walter Kasper*, Freiburg i. Br. 2003, 135–162.

⁶ Peter NEUNER, *Das Dekret über die Ökumene Unitatis Redintegratio*, in: Franz-Xaver BISCHOF – Stephan LEIMGRUBER (Hg.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Würzburg 2004, 117–140, 139.

⁷ Peter NEUNER – Birgitta KLEINSCHWÄRZER-MEISTER, *Ein neues Miteinander der christlichen Kirchen. Auf dem Weg zum ökumenischen Kirchentag in Berlin 2003*, in: *Stimmen der Zeit* 128 (2003) 363–375, 373.

⁸ Vgl. Georg HINTZEN – Wolfgang THÖNISSEN, *Kirchengemeinschaft möglich. Einheitsverständnis und Einheitskonzepte in der Diskussion*, Paderborn 2001; Friedrich Wilhelm GRAF – Dietrich KORSCH (Hg.), *Jenseits der Einheit. Protestantische Ansichten der Ökumene*, Hannover 2001.

⁹ Karl BARTH, *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich 1962, 35.

¹⁰ Vgl. Kurt KOCH, *Dass alle eins seien. Ökumenische Perspektiven*, Augsburg 2006, bes. 31–68: Zweites Kapitel: Systematische Verortung des ökumenischen Kernproblems.

¹¹ Wolfgang THÖNISSEN, *Katholizität als Strukturform des Glaubens. Joseph Ratzingers Vorschläge für die Wiedergewinnung der sichtbaren Einheit der Kirche*, in: Christian SCHALLER (Hg.), *Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger* (Ratzinger-Studien; Bd. 4), Regensburg 2011, 254–275, 263–264.

¹² Joseph Kardinal RATZINGER, *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium*, in: DERS., *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 107–131, 127.

¹³ Gerard PHILIPS, *L'Église et son mystère au deuxième Concile du Vatican*, Tome 1, Paris 1967, 119.

¹⁴ Vgl. *Lumen gentium* 8 und *Unitatis redintegratio* 4.

¹⁵ RATZINGER, *Die Ekklesiologie* (s. Anm. 12), 127.

¹⁶ Walter Kardinal KASPER, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg i. Br. 2011, 235.

¹⁷ JOHANNES PAUL II., *Ut unum sint*, Nr. 13,

¹⁸ PAPST BENEDIKT XVI. UND SEIN SCHÜLERKREIS – Kurt Kardinal KOCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform*, Augsburg 2012, 62.

¹⁹ Vgl. Wolfgang WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987.

²⁰ Vgl. Walter KASPER, *Die Kirche angesichts der Herausforderungen der Postmoderne*, in: DERS., *Theologie und Kirche*, Band 2, Mainz 1999, 249–264, bes. 252–255: Absage an das Einheitspostulat: Der pluralistische Grundzug der Postmoderne, 253.

²¹ Ernst KÄSEMANN, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, in: DERS., *Exegetische Versuche und Besinnungen. Erster und zweiter Band*, Göttingen 1970, 214–223.

²² KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 16), 226.

²³ Walter Kardinal KASPER, *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Freiburg i. Br. 2005, 204.

²⁴ Joseph RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg i. Br. 2011, 113.

²⁵ Ebd., 111–119. Vgl. dazu Kurt KOCH, *Christliche Ökumene im Licht des Betens Jesu. «Jesus von Nazareth» und die ökumenische Sendung*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Passion aus Liebe. Das Jesus-Buch des Papstes in der Diskussion*, Mainz 2011, 19–36.

²⁶ Ebd., 113–114.

²⁷ FRANZISKUS, *Evangelii gaudium*, Nr. 246.

JAN-HEINER TÜCK · WIEN

COMMUNIO-PRIMAT

Von Benedikt XVI. zu Franziskus:

Überlegungen zum Petrusdienst im dritten Jahrtausend

1. Der freiwillige Amtsverzicht Benedikts – eine epochale Geste

Benedikt XVI. hat etwas getan, was noch kein Papst der Neuzeit getan hat. Er hat von der Möglichkeit des freiwilligen Amtsverzichts Gebrauch gemacht – bislang eine rein theoretische Möglichkeit des Kirchenrechts.¹ Durch diesen überraschenden Schritt hat er das Papsttum nicht nur entmystifiziert, sondern auch modernisiert. *Entmystifiziert*, weil er die christologische Überhöhung des Papstamtes zurückgenommen hat. Der Papst ist Mensch und bleibt Mensch, auch wenn er als Nachfolger Petri oberster Hirte und Lehrer der katholischen Christenheit ist; *modernisiert*, weil er durch seinen freiwilligen Rücktritt die Differenz von Amt und Person neu ins Bewusstsein gerufen hat, die unter dem charismatischen Pontifikat seines soeben heilig gesprochenen Vorgängers mitunter eingeebnet wurde. Johannes Paul II. hat noch sein Leiden und Sterben vor den Augen der Weltöffentlichkeit gezeigt und dadurch in einer Gesellschaft, die vor allem jung, fit und schön sein will, ein sprechendes Zeugnis für die Würde des Alters abgelegt. Sein Beispiel gelebter Kreuzesnachfolge bis ans Ende hat auch eingefleischte Agnostiker nachdenklich gemacht. Anders Joseph Ratzinger: Er hat das höchste Amt der katholischen Kirche, das ihm als Person unbefristet übertragen wurde, im Februar 2013 als Papst freiwillig zurückgegeben – und zwar aus der Einsicht, infolge des vorgerückten Alters dem Amt und seinen Herausforderungen in einer sich immer schneller verändernden Welt nicht mehr gewachsen zu sein. Dieses Eingeständnis der Schwäche ist stark.² Es hat für einen Augenblick die auf die Schwächen des Pontifikats lautstark verweisenden Kritiker verstummen lassen. Und in diesem kurzen Augenblick des Verstummens wurde deutlich, dass Benedikt XVI., dem Mann der Worte, am Ende eine epochale Geste gelungen ist, die in die Zukunft reicht und auch ökumenisch bedeutsam ist.³ Der Papst ist als Nachfolger des

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Wien. Schriftleiter dieser Zeitschrift.

Apostels Petrus nicht der oberste Kirchenfürst, sondern Diener der Kirche. Wenn er diesen Dienst – aus welchen Gründen auch immer – nicht mehr wahrnehmen kann, hat er das Recht, aus freiem Entschluss zurückzutreten. Das Amt ist größer als die Person, die es ausübt, auch wenn das Amt ohne eine handlungsfähige Person nicht ausgeübt werden kann.

Der freiwillige Amtsverzicht Benedikts hat die Wahrnehmung des Petrusdienstes im dritten Jahrtausend bereits verändert, denn alle seine Nachfolger werden sich ab einem bestimmten Zeitpunkt unweigerlich prüfen müssen, ob sie den ungewöhnlichen Herausforderungen des Amtes noch gewachsen sind. «Wenn ein Papst zur klaren Erkenntnis kommt, dass er physisch, psychisch und geistig den Auftrag seines Amtes nicht mehr bewältigen kann, dann hat er ein Recht und unter Umständen auch eine Pflicht, zurückzutreten.»⁴ Das bedeutet nun nicht, dass alle künftigen Päpste einem Erwartungsdruck von außen nachgeben müssten, wenn sie ein bestimmtes Alter überschritten haben, oder dass jedes kommende Pontifikat zwangsläufig auf einen Amtsverzicht zulaufen müsste. Aber ein Schritt in Richtung einer neuen Form der Primatsausübung, welche den Dienstcharakter des Papstamtes unterstreicht, ist damit sicherlich erfolgt.

2. Eine neue Situation – eine neue Ausübung des Petrusdienstes?

Bereits Johannes Paul II. hat in seiner Enzyklika *Ut unum sint* 1995 einen überraschenden Anstoß gegeben, als er darum bat, mit ihm über eine neue Form der Primatsausübung nachzudenken, die, ohne auf das Wesentliche ihrer Sendung zu verzichten, der neuen Situation der Kirche besser entspricht und auch von den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften angenommen werden kann.⁵ Die Einsicht in den geschichtlichen Gestaltwandel des Petrusdienstes vom primären Zeugen der apostolischen Tradition im ersten Jahrtausend bis hin zum absoluten Monarchen und obersten Gesetzgeber im zweiten Jahrtausend⁶ gewährt die Freiheit, im dritten Jahrtausend über eine neue Form der Primatsausübung nachzudenken, die der ortskirchlichen Vielfalt in den kulturellen Großräumen der Weltkirche besser entspricht.

Die neue Situation der Kirche im dritten Jahrtausend, die sich seit Mitte des 20. Jahrhunderts zunehmend abzeichnet, besteht darin, dass die Kirche ihre eurozentrische Gestalt abgestreift und kulturell vielfältig geworden ist. Dies wurde bereits auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil deutlich, bei dem erstmals der Episkopat der Weltkirche – also auch Bischöfe aus Afrika, Lateinamerika und Asien – zusammenkam, um gemeinsam über die Erneuerung der Kirche zu beraten. Die Anwesenheit der außereuropäischen Bischöfe auf dem Konzil hat Karl Rahner veranlasst, vom II. Vatikanum als

dem «ersten amtlichen Selbstvollzug der Kirche *als Weltkirche*»⁷ zu sprechen. Mit der Wahl von Jorge Mario Bergoglio, dem ersten Nichteuropäer auf der *cathedra Petri*, ist der «Abschied von Europa» nun auch auf der Ebene des Petrusdienstes manifest geworden.⁸ Die globale Ausdehnung der katholischen Kirche und ihre kulturelle Differenzierung stellen eine zentralistische Primatsausübung vor kaum lösbare Herausforderungen: Wie kann das Band der Einheit zwischen den Ortskirchen in den unterschiedlichen kulturellen Großräumen gefördert werden, ohne dass durch römische Direktiven ein Uniformitätsdruck erzeugt wird? Was muss der Papst als Brückenbauer und Versöhner tun, um an den Differenzen, Zerreißproben und Ungleichzeitigkeiten, die es innerhalb der einen Weltkirche gibt, nicht zu scheitern? Schon Paul VI. hat das Kardinalskollegium und die römische Kurie internationalisiert, er hat regelmäßige Bischofssynoden eingeführt. Allerdings wurden die Synoden unter seinen Nachfolgern Johannes Paul II. und Benedikt XVI. im Wesentlichen nach kurialen Vorgaben durchgeführt, die Beratungen hatten eher formellen Charakter.⁹ Papst Franziskus hingegen hat bereits erkennen lassen, dass er einen stärker kollegialen Führungsstil pflegen und den Ortskirchen mehr Gestaltungsspielraum gewähren will. Es scheint, als wolle er den Petrusdienst deutlicher als seine Vorgänger im Sinne eines *Communio-Primates* ausüben. Aber kann er das überhaupt, stehen nicht Blockaden im Raum, die vom I. Vatikanischen Konzil her zu beachten sind?

3. Das I. Vatikanum – eine Blockade für den *Communio-Primat*?

Einer solchen Reformabsicht, die Eigenständigkeit der bischöflich verfassten Ortskirchen zu stärken und den Petrusdienst deutlicher in Abstimmung mit dem Bischofskollegium wahrzunehmen, scheinen die Dogmen des I. Vatikanischen Konzils (1869/1870) als Blockade entgegenzustehen. Diese Dogmen wurden unter gewandelten Bedingungen vom II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) noch einmal bekräftigt, nicht ohne allerdings durch Aussagen ergänzt zu werden, die an die altkirchliche *Communio-Ekklesio-logie* anschließen und die Kollegialität der Bischöfe betonen.

Das I. Vatikanische Konzil hat bekanntlich den universalen Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes in Fragen des Glaubens und der Sitte definiert. Eine Mehrheit der damaligen Konzilsväter wollte die Souveränität des Papstes gestärkt sehen, nach außen gegenüber staatlichen Ein- und Übergriffen, nach innen gegenüber dem Episkopat und seinen regionalen Spielformen. Die maximalistische Deutung, das I. Vatikanum habe den Papst zum absoluten Souverän der Kirche gemacht, die unfehlbare Lehrkompetenz sei dafür ein klares Indiz, kann sich allerdings weder auf die verabschiedeten Texte noch auf die Diskussionen in der Konzilsaula

und die Stellungnahmen der Glaubensdeputation stützen. Diese zeigen, dass man sehr wohl ein Bewusstsein von der Mitverantwortung der Bischöfe an der Leitung der Gesamtkirche hatte und die Infallibilität des Papstes nicht vom Glauben der Gesamtkirche abkoppeln wollte. Um die Aussagen des I. Vatikanums angemessen zu verstehen, muss man zunächst den *historischen Kontext* in den Blick nehmen.

Damals standen nicht die heutigen Herausforderungen der Globalisierung im Vordergrund, sondern – mit Hermann J. Pottmeyer gesprochen – «drei geschichtliche Traumata», auf die das I. Vatikanische Konzil reagiert hat. Das erste Trauma betrifft die *kirchliche* Ebene und bezieht sich auf den Gallikanismus, Episkopalismus und Konziliarismus. Alle diese Bewegungen erheben die Forderung, dass päpstliche Lehrentscheidungen nur dann gültig sind, wenn sie zuvor die Zustimmung der Bischöfe oder eines Konzils gefunden haben. Das zweite Trauma betrifft die *politische* Ebene und bezieht sich auf das Staatskirchentum. Dieses verletzt die Freiheit der Kirche, wenn der Staat sich die Entscheidungsbefugnis zuschreibt, kirchliche Angelegenheiten eigenmächtig zu regeln wie etwa die Besetzung von frei gewordenen Bischofsstühlen. Das dritte Trauma betrifft die *intellektuelle* Ebene und bezieht sich auf den Rationalismus der Aufklärung, der den Glauben in das Reich des Irrationalen oder Obskuren verbannt, und den Liberalismus, der religiöse Wahrheitsansprüche einklammert und dem freien Ermessen des Einzelnen überlässt.¹⁰ Gegenüber diesen geschichtlichen Traumata der (west)europäischen Kirche sollte das *Papstamt* durch die Definition des universalen Jurisdiktionsprimats und der Unfehlbarkeit in Glaubens- und Sittenfragen gestärkt werden.

Gegenüber dem Konziliarismus wird festgehalten, dass päpstliche Entscheidungen unabhängig von der Zustimmung der Bischöfe aus sich heraus – *ex sese, non ex consensu ecclesiae* – Gültigkeit haben. Weiter wird gegenüber potentiellen Übergriffen des Staates der universale Jurisdiktionsprimat des Papstes betont, der es der ultramontanen Bewegung in der Zeit des Kulturkampfes gestattet, im römischen Pontifex den Garanten für die Freiheit der Kirche zu sehen. Gegenüber dem Rationalismus und Liberalismus wird schließlich die universale Verbindlichkeit päpstlicher Entscheidungen hervorgehoben (es ist bekannt, wie pauschal und scharf Gregor XVI. und vor allem Pius IX. die «Irrtümer» der Neuzeit verurteilt haben¹¹). Der Blick auf den historischen Kontext macht also deutlich, dass die Dogmen des I. Vatikanums in der Situation des 19. Jahrhunderts auf bestimmte europäische Herausforderungen reagieren, sie sind keineswegs die einzig mögliche Form, den Petrusdienst theologisch zum Ausdruck zu bringen, in einer veränderten Situation können sich die damals getroffenen dogmatischen Konzilsentscheidungen als ergänzungsbedürftig erweisen. Über die theologische Dimension hinaus gilt es im Blick auf die Pragmatik des Petrusdienstes festzuhalten, dass die Ausübung des Primats in anderen Zeiten andere Formen annehmen kann.

4. Mitwirkung der Bischöfe an der Leitung der Gesamtkirche – möglich!

Die Aussage, dass der Papst aus sich heraus und nicht aufgrund der Übereinstimmung der Kirche (*ex sese, non ex consensu ecclesiae*) unfehlbare Lehrentscheidungen treffen kann, bleibt allerdings trotz der historischen Kontextualisierung provokant und scheint eine kollegiale Mitwirkung der Bischöfe an der Leitung der Gesamtkirche auf den ersten Blick auszuschließen. Ausdrücklich schließt die Definition von 1870 die Appellationsmöglichkeit an eine andere Instanz wie etwa ein Konzil aus. Man wollte durch die emphatische Betonung der Definitionshoheit des Papstes dem Gallikanismus, der die Zustimmung der Bischöfe als Bedingung für die Gültigkeit einer päpstlichen Lehrentscheidung forderte, unter keinen Umständen entgegenkommen. Daher ist von einer kollegialen Mitverantwortung der Bischöfe in der Konzilsdefinition nicht ausdrücklich die Rede. Diese Leerstelle im Konzilstext ist von maximalistischen Interpreten als Beweis für die absolute Souveränität des Papstes und als klare Absage an die kollegiale Mitverantwortung der Bischöfe gedeutet worden.

Zu Unrecht, denn das I. Vatikanum hat die Mitverantwortung der Bischöfe an der Gesamtkirche zwar verschwiegen, aber nicht geleugnet. Bekanntlich ist das I. Vatikanum aus historischen Gründen Fragment geblieben. Es musste 1870 wegen Ausbruch des deutsch-französischen Krieges vorzeitig abgebrochen werden, daher konnte die Primatslehre nicht mehr in eine Lehre von der Kirche eingebettet werden. Überdies hat der Sprecher der Glaubensdeputation gegenüber der damaligen Minorität der Konzilsväter, die die Eigenständigkeit der Bischöfe betont wissen wollten, die gesamt-kirchliche Mitverantwortung des Bischofskollegiums ausdrücklich bejaht. Das ist in den Akten des Konzils festgehalten.¹² Schließlich hat Pius IX. die Kollektiv-Erklärung der deutschen Bischöfe gegen Otto von Bismarck gutgeheißen. Der deutsche Reichskanzler hatte 1872 in einer geheimen Circular-Depesche die europäischen Staatsoberhäupter vor der «absoluten Monarchie» des Papstes gewarnt und die Bischöfe als bloße «Werkzeuge» und «Beamte» des Papstes bezeichnet. Als die Depesche 1874 öffentlich bekannt wurde, haben sich die deutschen Bischöfe sofort einhellig widersetzt und darauf hingewiesen, dass sie eigenständige Hirten ihrer Ortskirche seien – eine Deutung, die durch Pius IX. emphatisch bekräftigt wurde. Der Papst selbst steht damit einer maximalistischen Deutung der päpstlichen Disziplinar- und Lehrvollmachten entgegen.

In feierlicher und ausladender Rhetorik lässt Pius IX., der im Kontext des Vatikanum I gesagt haben soll: «La tradizione, sono io»¹³, in seinem Apostolisches Schreiben *Mirabilis illa constantia* vom 2. März 1875 verlauten: «Den Ruhm der Kirche habt Ihr weiter ausgedehnt, ehrwürdige Brüder, indem Ihr es auf Euch genommen habt, den von einer allgemein verbreite-

ten Circular-Depesche mit trügerischem Bedacht verdrehten echten Sinn der Definitionen des Vatikanischen Konzils wiederherzustellen [...] Die Klarheit und Gediegenheit Eurer Erklärung ist fürwahr so, dass sie, da sie nichts zu wünschen übrig lässt, nur Anlass zu Unseren großartigsten Glückwünschen geben dürfte, wenn nicht die verschlagene Stimme bestimmter Zeitungen ein noch gewichtigeres Zeugnis von Uns erforderte [...] Eure Erklärung gibt die echt katholische und deswegen des heiligen Konzils und dieses Heiligen Stuhles Auffassung mit schlagenden und unwiderleglichen Beweisgründen aufs geschickteste [...] wieder.» (DH 3117)¹⁴ Selten sind die deutschen Bischöfe von einem Papst so gelobt worden. Dies aber zeigt, dass das I. Vatikanum in Sachen bischöflicher Mitverantwortung an der Leitung der Gesamtkirche die Tür nicht ins Schloss fallen ließ.

Die Majorität der Konzilsväter auf dem II. Vatikanum hat dies unterstrichen und unter Rückgriff auf die altkirchliche Communio-Ekklesiologie die Kollegialität der Bischöfe und deren Mitverantwortung für die Gesamtkirche neu betont. Allerdings ist die Lehre vom universalen Jurisdiktionsprimat und der päpstlichen Unfehlbarkeit im dritten Kapitel von *Lumen gentium*, das die hierarchische Verfassung der Kirche behandelt, mit Nachdruck wiederholt worden (vgl. LG 22f. und 25). Die Unabhängigkeit und Handlungsfreiheit des Papstes wurden unterstrichen. Diese Aussagen trugen der Minorität Rechnung, die vom «Schreckgespenst eines Coguberniums» (Joseph Ratzinger) umgetrieben war und die Vollmachten des Papstes in keinem Fall durch ein Organ der bischöflichen Mitregierung eingeschränkt wissen wollte.¹⁵ Gleichwohl wurde ebenfalls herausgestellt, dass das Bischofskollegium Träger der höchsten und vollen Leitungsgewalt in der Kirche ist, auch finden sich gegenüber dem I. Vatikanum bedeutsame Modifikationen, die Aspekte der Communio-Ekklesiologie des ersten Jahrtausends einbringen.¹⁶ Allerdings wird eine konkrete Verhältnisbestimmung von Primat und Episkopat im Sinne eines konstitutiven In- und Miteinanders vermieden. So konnte in der nachkonziliaren Rezeption der Eindruck entstehen, dass in der Kirchenkonstitution zwei nicht versöhnte Aussagereihen zum Primat des Papstes und zur Kollegialität der Bischöfe nebeneinander stehen, die in einer neuen Situation auf neue Weise in Balance zu bringen sind.

5. Der Primat des Papstes im Konzert «patriarchaler Räume»

Der junge Konzilstheologe Joseph Ratzinger hat sich während des Konzils ganz entschieden für eine Stärkung der bischöflichen Kollegialität ausgesprochen und dazu auf die eucharistische Communio-Ekklesiologie der Alten Kirche zurückgegriffen.¹⁷ In den Voten für Joseph Kardinal Frings hat er sich klar dafür ausgesprochen, gerade im Blick auf die Theologie

des Bischofsamts die Tradition des ersten Jahrtausends stärker zu gewichten¹⁸ und die Angst abzulegen, «das bischöfliche Amt könne dem Primat des Papstes irgendwie abträglich sein»¹⁹. Im Horizont der altkirchlichen Communio-Ekklesiologie baut sich die eine Kirche aus der Gemeinschaft von Ortskirchen auf, die von Bischöfen geleitet werden. Der einzelne Bischof steht nicht für sich, er gehört zum Kollegium der Bischöfe, die untereinander in Kommuniongemeinschaft stehen. Das Kollegium der Zwölf, welches das neue Gottesvolk zur Darstellung bringt, wird in der nachapostolischen Zeit durch das Kollegium der Bischöfe fortgesetzt. Es gibt unterschiedliche Spielformen dieser Communio: 1. Die Praxis der Kommunionbriefe: Wenn ein Christ von einer Ortskirche in die andere wechselt, erhält er von seinem Bischof einen Kommunionbrief, der ihm gestattet, auch in einer anderen Ortskirche die Eucharistiefeier zu besuchen und zu kommunizieren; 2. Die Praxis der Synoden: Wenn es Streitfragen in einer Kirchenprovinz zu klären gilt, versammeln sich die Bischöfe zu einer Synode, um das Problem einvernehmlich zu lösen; 3. Die Ordinations-Liturgie: Bei Bischofsweißen kommen mindestens drei Bischöfe der Kirchenprovinz, um die Weihe vorzunehmen und dem neuen Bischof zu demonstrieren, dass er in das Kollegium der Bischöfe aufgenommen wird.²⁰ Dem Bischof von Rom, dem Ort der Apostelgräber des Petrus und Paulus, kommt in diesem Netz bischöflich verfasster Ortskirchen schon früh eine schiedsrichterliche Funktion zu. Die Gemeinschaft mit ihm verbürgt letztlich die Zugehörigkeit zur Kirchengemeinschaft.²¹ Aber der Bischof von Rom steht nicht außerhalb des Episkopats, sondern in ihm, er kann seine primatiale Funktion nur in Gemeinschaft mit dem Kollegium der Bischöfe wahrnehmen. Die Sonderstellung des Bischofs von Rom hat in der Geschichte unterschiedliche, teils missbräuchliche Ausgestaltungen gefunden, unter anderem auch deshalb, weil die Kompetenzen des Bischofs von Rom und des Patriarchen des Abendlandes auf den Petrusdienst übertragen und universalkirchlich geltend gemacht worden sind.²² Dadurch entstand eine Art Universalpatriarchat, das die Tendenz zum römischen Zentralismus verstärkte. Dieser Tendenz wollte Joseph Ratzinger seinerzeit dadurch gegensteuern, dass er den Einfluss der Kurie zurückfahren, die Mitverantwortung der Bischöfe an der Gesamtkirche aber durch einen Bischofsrat oder einen «Senat der Kirche»²³ stärken wollte. Konkret sprach er sich dafür aus, die Zahl der Bischöfe und Priester an der Kurie zu verringern, um der Gefahr eines klerikalen Karrierismus vorzubeugen, viele Ämter in der Römischen Kurie könnten ebenso gut mit Laien besetzt werden. Zugleich schlug er die Ausbildung «patriarchaler Räume» mit eigener liturgischer Gesetzgebung und disziplinarischen Vollmachten vor (ohne deshalb in der lateinischen Kirche neue Patriarchate einzuführen) – ein Vorschlag, der heute im Blick auf intermediäre Instanzen wie die Bischofskonferenzen fortgeschrieben werden kann. Denn es ist für jeden Papst am Beginn des dritten

Jahrtausends eine Überforderung, die globale und kulturell differenzierte katholische Kirche in allen Belangen zentral regieren zu wollen.

6. Aktuelle Herausforderungen

Die katholische Kirche ist zweitausend Jahre alt und bildet eine weltumspannende Institution mit weit über einer Milliarde Gläubigen. Ihre Präsenz auf den unterschiedlichen Kontinenten ist von unterschiedlicher Dichte, es gibt eine Gleichzeitigkeit ungleichzeitiger Positionen und vielfältige Spannungen und Herausforderungen, die von der jeweiligen Situation der kulturellen Großräume abhängen. Den schrumpfenden Kirchen Europas stehen junge, wachsende Kirchen in Afrika, Asien und in Teilen Lateinamerikas gegenüber. Diese sind in Moral- und Glaubensfragen oft kompromisslos konservativ, in politischen Fragen aber eher links orientiert. Während in Europa und Nordamerika viel Energie auf die Frage verwendet wird, wie die Sozialgestalt der Kirche verändert werden muss, damit sie im dritten Jahrtausend ihre prägende Kraft behalten kann, sind die Ortskirchen der südlichen Hemisphäre an dieser Art von Reformdebatten²⁴ weniger interessiert. Die Bekämpfung von Armut und Korruption, der Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, aber auch die Auseinandersetzung mit aggressiven Formen des Islam und evangelikalen Formen des Christentums sind hier vordringlich.²⁵ Um dieser enormen Herausforderung gerecht werden zu können, bedarf die Leitung der Universalkirche struktureller Reformen, für die Joseph Ratzingers bislang nicht realisierter Vorschlag von patriarchalen Räumen zukunftssträchtig ist. Was wäre, wenn der Papst Leitungskompetenzen delegieren und für die Kirchen in den unterschiedlichen kulturellen Großräumen «patriarchale Räume» einrichten würde, denen in liturgischen, aber auch disziplinarischen Fragen eine relative Eigenständigkeit zukäme? In diese Richtung könnte der Petrusdienst jedenfalls stärker als Communio-Primat ausgeübt werden, wenn gilt, «dass der Spielraum der möglichen Gestaltungen viel größer ist, als unsere ungeschichtlich denkenden Rechtstheorien wahrhaben wollen»²⁶.

7. Unterwegs zum Communio-Primat – Reformsignale bei Papst Franziskus

Am Ende seines Buches *Die Rolle des Papsttums im dritten Jahrtausend* hat Hermann J. Pottmeyer fünf Vorschläge unterbreitet, um das Zu- und Ineinander von Primat und Kollegialität sowie die wechselseitige Verwiesenheit von Universalkirche und Ortskirchen durch strukturelle Maßnahmen zu fördern.²⁷ Der erste Vorschlag geht dahin, einen ständigen Rat von meh-

reren Kardinälen und Bischöfen einzurichten, der den Papst bei der Leitung der Universalkirche beratend unterstützt. Die Mitgliedschaft in diesem Rat müsse allerdings auf drei bis fünf Jahre befristet werden, damit nicht eine «Über-Instanz» in der Leitung der Kirche etabliert werde. Der *zweite* Vorschlag zielt darauf ab, die Arbeitsmethode der Bischofssynoden zu verbessern. Statt einer additiven und zusammenhangslosen Aneinanderreihung von Kurzreferaten müsse ein wirklicher Austausch zwischen den Bischöfen ermöglicht und der Synode ein größeres Initiativ- und Beschlussrecht eingeräumt werden.²⁸ Der *dritte* Vorschlag verfolgt die Absicht, die synodale Praxis in der Kirche zu stärken und den Bischofskonferenzen mehr Gestaltungsspielraum zuzubilligen. Der *vierte* Vorschlag zielt auf eine Reform der Bischofsernennungen, hier solle es zu einer besseren Abstimmung zwischen ortskirchlichen, regionalkirchlichen und universalkirchlichen Instanzen kommen. Der *fünfte* und zugleich wichtigste Vorschlag hat die Wiederherstellung einer dreigliedrigen Kirchenstruktur im Blick und zielt auf die Stärkung einer regionalkirchlichen Zwischenstufe zwischen Universal- und Ortskirche. Die an der Alten Kirche abgelesene triadische Struktur umfasst: 1. die Einheit der Ortskirche mit ihrem Bischof, 2. die regionalkirchliche Einheit mit ihrem Primas – im Hintergrund stehen die altkirchlichen Patriarchate – und 3. die Gesamtkirche mit dem Papst. Das aus der Balance geratene Verhältnis zwischen Universalkirche und Ortskirchen kann neu ins Lot gebracht werden, wenn der römische Zentralismus durch die Stärkung der regionalkirchlichen Ebene abgemildert wird. Das II. Vatikanische Konzil hat an die geradezu providentielle Bedeutung der Patriarchate erinnert und unterstrichen, dass die Ortskirchen einer Region oder eines Patriarchates sich «ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes erfreuen». Zugleich sind diese Kirchen verbunden «durch ein engeres Liebesband im sakramentalen Leben und in der gegenseitigen Achtung von Rechten und Pflichten» (LG 23, 4). Die intermediäre Ebene der Patriarchate ermöglicht den Ortskirchen einer Region zum einen eine Verdichtung der Kommunikation und eine Intensivierung ihrer Gemeinschaft; zum anderen gestattet sie die Ausbildung einer eigenständigen Inkulturation des Glaubens, die den regionalen Besonderheiten Rechnung tragen kann.

Wenn nicht alles täuscht, hat Papst Franziskus bereits einige Signale gesetzt, die auf die Umsetzung dieser Vorschläge hindeuten. Der erste Lateinamerikaner auf der *cathedra Petri* will den Petrusdienst offensichtlich stärker in das Kollegium der Bischöfe einbetten und im Sinne eines Communio-Primates ausüben. Die Anzeichen dafür sind zunächst *auf der Ebene der Pragmatik* erkennbar und betreffen damit die Art und Weise, wie Franziskus sein Amt konkret ausübt. Unmittelbar nach seiner Wahl zum Papst hat Jorge Mario Bergoglio auf der Loggia des Petersplatzes vor den Augen der Welt-

öffentlichkeit von sich nicht als «Stellvertreter Christi» oder «neuem Papst», sondern als «Bischof von Rom» gesprochen:

Ihr wisst, es war die Aufgabe des Konklaves, *Rom einen Bischof* zu geben. Es scheint, meine Mitbrüder, die Kardinäle, sind fast bis ans Ende der Welt gegangen, um ihn zu holen [...] Aber nun sind wir hier [...] Ich danke euch für diesen Empfang. *Die Diözese Rom hat nun ihren Bischof* [...] Und jetzt beginnen wir diesen Weg – *Bischof und Volk* –, den Weg der Kirche von Rom, die den *Vorsitz in der Liebe* führt gegenüber allen Kirchen; einen Weg der Brüderlichkeit, der Liebe, des gegenseitigen Vertrauens.²⁹

Diese einfachen Worte liegen auf der Linie der Communio-Ekklesiologie des ersten Jahrtausends. Der Nachfolger Petri versteht sich zunächst und vor allem als Bischof der Ortskirche von Rom³⁰, er will mit dem Volk der Gläubigen einen gemeinsamen Weg gehen. Das kann er nur, wenn er als Bischof in Tuchfühlung mit dem Denken und Fühlen der Gläubigen steht. Die Bitte, das Volk möge für ihn beten – unterstrichen durch den Gestus der Verbeugung vor den versammelten Gläubigen auf dem Petersplatz –, erst dann wolle er als neuer Bischof von Rom den Apostolischen Segen erteilen, zeigt die tiefe Verbundenheit mit dem Gottesvolk an. Zugleich sieht Franziskus, der auf pontifikale Insignien weithin verzichtet, seine Stellung als Bischof von Rom nicht isoliert, sondern in Verbindung mit den anderen bischöflich verfassten Ortskirchen. In dieser Communio bildet er «den Vorsitz der Liebe» – eine Wendung von Ignatius von Antiochien, die auch bei den Kirchen des Ostens Akzeptanz findet. Allerdings dürfte Franziskus mit dieser ökumenisch sensiblen Redeweise keineswegs eine Rücknahme der primatialen Vollmachten verbinden. Würde das Papstamt auf einen Ehrenprimat depotenziert oder auf eine reine Moderatorenrolle reduziert, könnte es kaum noch «sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit der Vielheit» (LG 23, 1) sein.

Strukturell bedeutsam ist sodann die Einberufung des Rats von acht Kardinälen aus allen Regionen der Weltkirche. Dieses Gremium, das sich in regelmäßigen Abständen in Rom trifft und in die Leitung der Gesamtkirche die Erfahrungen der kulturellen Großräume einbringt, soll nicht nur die Reform der Kurie vorantreiben, sondern dem Papst auch bei der Leitung der Universalkirche zur Seite stehen. Durch diese strukturelle Reform, die Anregungen der Generalkongregationen vor dem Konklave aufgreift, hat Franziskus deutlich gemacht, dass er eine Primatsausübung anstrebt, die stärker auf kollegiale Beratungsformen setzt.

Dem entspricht auch, dass der Bergoglio-Papst die synodale Praxis in der Kirche fördern will. Bei der kommenden Sondersynode der Bischöfe zu Fragen von Ehe und Familie wünscht er «nicht nur formelle, sondern echte Beratungen»³¹. Die Aufwertung der Bischofssynoden als Instrument der kollegialen Beratung hat er dadurch verdeutlicht, dass er den Generalsekre-

tär der Synode, Erzbischof Lorenz Baldisseri, beim ersten Konsistorium seines Pontifikats zum Kardinal ernannt hat. Auch die Arbeitsabläufe sind bereits modifiziert worden. Franziskus ließ im Vorfeld der Synode Fragebögen ausarbeiten und in den jeweiligen Ortskirchen zirkulieren, um die Meinung der Gläubigen zu hören. Das bedeutet sicher nicht, dass demoskopische Mehrheiten von jetzt an die Glaubenslehre der Kirche bestimmen werden, aber es zeigt doch an, dass der Papst sein Lehramt nicht wahrnehmen will, ohne zuvor auf das vielstimmige Votum der Gläubigen gehört zu haben. Die Gefahr einer Einbahnkommunikation von oben nach unten, die immer wieder zu Störungen im Kommunikationsgefüge der Kirche geführt hat, soll vermieden werden. Das Volk Gottes – der ekklesiologische Leitbegriff des Konzils, der für Franziskus der wichtigste zu sein scheint³² – ist für ihn aktiver Träger der Evangelisierung. Daher sollen alle Bezeugungsinstanzen: die Gläubigen, Männer und Frauen, Priester und Bischöfe, aber auch die Theologen an der Erneuerung der Kirche gleichermaßen beteiligt werden.

Über diese Signale auf der Ebene der Pragmatik hinaus finden sich im Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* erste *programmatische Aussagen* zur Reform des Petrusdienstes. Gleich einleitend findet sich der folgende, von den Kommentatoren des Schreibens bereits stark beachtete Passus: «Ich glaube nicht, dass man vom päpstlichen Lehramt eine endgültige oder vollständige Aussage zu allen Fragen erwarten muss, welche die Kirche und die Welt betreffen. Es ist nicht angebracht, dass der Papst die örtlichen Bischöfe in der Bewertung aller Problemkreise ersetzt, die in ihren Gebieten auftauchen. In diesem Sinn spüre ich die Notwendigkeit, in einer heilsamen «Dezentralisierung» voranzuschreiten.»³³ Die Erwartung einer Allzuständigkeit des Papstes für jedes Problem, das in Kirche und Welt auftreten kann, wird ausdrücklich zurückgewiesen. Auch lehnt Franziskus eine Primatsausübung ab, die ohne Grund in die Belange der Ortskirchen eingreift und so die bischöfliche Leitungskompetenz untergräbt. Die Therapie gegen einen als pathologisch empfundenen Zentralismus läuft darauf hinaus, den unterschiedlichen Ortskirchen im Sinne des Subsidiaritätsprinzips eigene Gestaltungs- und Problemlösungskompetenzen zuzusprechen. Anders gesagt: Die kulturelle Diversität der Kirche wird von Franziskus weniger als Bedrohung der Einheit denn als Chance für eine vielfältige Bezeugung des Evangeliums wahrgenommen. Der Bischof von Rom lässt sich dabei von dem Vertrauen leiten, dass die christliche Botschaft in der Vielfalt der Kulturen am besten durch die Ortskirchen selbst bezeugt wird.

Was die konkrete Reform des Petrusdienstes anlangt, die dem missionarischen Aufbruch der Kirche dienen soll, greift Franziskus ausdrücklich auf den bereits erwähnten Vorstoß von Johannes Paul II. zurück, eine Form der Primatsausübung zu suchen, die sich einer neuen Situation öffnet. Er konstatiert allerdings nüchtern:

In diesem Sinn sind wir wenig vorangekommen. Auch das Papsttum und die zentralen Strukturen der Universalkirche haben es nötig, dem Aufruf zu einer pastoralen Umkehr zu folgen. Das Zweite Vatikanische Konzil sagte, dass in ähnlicher Weise wie die alten Patriarchatskirchen «die Bischofskonferenzen vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten [können], um die kollegiale Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen» (*Lumen gentium*, 23). Aber dieser Wunsch hat sich nicht völlig erfüllt, denn es ist noch nicht deutlich genug eine Satzung der Bischofskonferenzen formuliert worden, die sie als Subjekte mit konkreten Kompetenzbereichen versteht, auch einschließlich einer gewissen authentischen Lehrautorität. Eine übertriebene Zentralisierung kompliziert das Leben der Kirche und ihre missionarische Dynamik, anstatt ihr zu helfen. (*Evangelii gaudium*, Art. 32)

Franziskus' Anliegen, die Bischofskonferenzen aufzuwerten und mit konkreten Kompetenzen auszustatten, dürfte mit den positiven Erfahrungen zusammenhängen, die er mit der lateinamerikanischen Bischofskonferenz, insbesondere bei der V. Vollversammlung 2007 in Aparecida, gemacht hat. Durch die Beschlüsse von Medellín (1968) und Puebla (1979) hat der Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils in Lateinamerika ein eigenes Gesicht gegeben. Franziskus' Aufwertung der Bischofskonferenzen als intermediärer Instanzen zwischen der Universalkirche und den Ortskirchen entspricht überdies dem Votum für die Wiederherstellung der altkirchlichen triadischen Kirchenstruktur. Wenn den kontinentalen Bischofskonferenzen eine relative Autonomie zugesprochen wird, wenn sie also in den kontinentalen Großräumen Fragen der Liturgie und Disziplin eigenständig regeln, ja sogar eine gewisse authentische Lehrautorität erhalten, dann führt dies zu einem auch ökumenisch bedeutsamen Gegengewicht gegen den römischen Zentralismus.³⁴ Diese zentrifugale Tendenz wird aufgefangen durch das Gremium der acht Kardinäle, welche die Erfahrungen der kontinentalen Großräume – gewissermaßen gegenläufig zentripetal – in die Leitung der Gesamtkirche einbringen. Die Aufwertung der Bischofskonferenzen steht allerdings in einer gewissen Spannung zur bisherigen Tendenz des römischen Lehramtes, den theologischen und rechtlichen Status der Bischofskonferenzen eher gering zu veranschlagen. Von den Bauprinzipien der Ekklesiologie her gibt es den Ortsbischof, der seiner Diözese als Hirte und Lehrer vorsteht, und den Papst als Nachfolger Petri, der den universalkirchlichen Dienst der Einheit innehat. Den Bischofskonferenzen scheint hier über die pastorale Beratungsfunktion hinaus keine eigene ekklesiologische Dignität zuzukommen. Überdies gibt es die Tendenz, dass einzelne Bischöfe ihre Leitungskompetenz an die Bischofskonferenz delegieren oder sich in ihrer Position durch Mehrheiten immer wieder überstimmt sehen. In diesem Sinne hat Joseph Ratzinger bereits 1985 davor gewarnt, die Rolle des Bischofs «durch die Einbindung in immer straffer durchorganisier-

te Bischofskonferenzen» geradezu zu ersticken, und zugleich betont, die Bischofskonferenzen hätten «nur eine praktisch konkrete Funktion». Im kaum zu überbietender Deutlichkeit heißt es: «Keine Bischofskonferenz hat als solche eine lehramtliche Funktion. Entsprechende Dokumente verdanken ihr Gewicht allein der Zustimmung, die ihnen von den einzelnen Bischöfen gegeben wird.» Die katholische Kirche habe eine episkopale Struktur, sie basiere nicht auf einer «Konföderation nationaler Bischofskonferenzen»³⁵. Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass den Bischofskonferenzen im *Motu proprio Apostolos suos* von Johannes Paul II. abgesprochen wurde, eine Teilverwirklichung der bischöflichen Kollegialität zu sein.³⁶

Wie dem auch sei, durch die Stärkung der Vielfalt in der Einheit der Kirche wird der Eurozentrismus in der katholischen Kirche weiter zurückgedrängt. Das Volk Gottes dürfe nicht auf eine monokulturelle Form des Christentums festgelegt werden, sagt Franziskus, es habe viele Gesichter, was in den kontinentalen Großräumen der Kirche auch deutlich werden solle. «Wir können nicht verlangen, dass alle Völker aller Kontinente in ihrem Ausdruck des christlichen Glaubens die Modalitäten nachahmen, die die europäischen Völker zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte angenommen haben.»³⁷ Kaum zufällig zitiert Franziskus in *Evangelii gaudium* häufig aus den Schreiben seiner Vorgänger, die auf die Situation der Kirche in Afrika, Asien, Ozeanien und Lateinamerika Bezug nehmen. Die Bischöfe von Asien hatten deutlich gemacht, dass die Inkulturation des Glaubens in ihrem Kontext oft dadurch erheblich erschwert werde, dass Liturgie und Theologie gezwungen seien, ein «abendländisches Gesicht» zu behalten.³⁸ Solchen Stimmen scheint Franziskus Gehör zu schenken, allerdings steht sein Votum für eine Vielfalt eigenständiger Inkulturationen in einer gewissen Spannung zur Theologie Benedikts XVI.

In seiner Regensburger Rede hatte dieser sich entschieden für die altkirchliche Synthese von Glauben und griechischer Vernunft ausgesprochen und die Inkulturation des Christentums in den hellenistischen Denkhorizont für unhintergebar erklärt: «Angesichts der Begegnung mit der Vielfalt der Kulturen sagt man heute gern, die Synthese mit dem Griechentum, die sich in der alten Kirche vollzogen habe, sei eine erste Inkulturation des Christlichen gewesen, auf die man die anderen Kulturen nicht festlegen dürfe. Ihr Recht müsse es sein, hinter diese Inkulturation zurückzugehen auf die einfache Botschaft des Neuen Testaments, um sie in ihren Räumen jeweils neu zu inkulturieren. Diese These ist nicht einfach falsch, aber doch vergrößert und ungenau. Denn das Neue Testament ist griechisch geschrieben und trägt in sich die Berührung mit dem griechischen Geist, die in der vorangegangenen Entwicklung des Alten Testaments gereift war. Aber die Grundentscheidungen, die eben den Zusammenhang des Glaubens mit dem Suchen der menschlichen Vernunft betreffen, die gehören zu diesem

Glauben selbst und in seine ihm gemäße Entfaltung.»³⁹ Die abendländische Formation des Christentums bleibt demzufolge auch in den nichteuropäischen Kulturen ein bleibender Referenzpunkt. Ansonsten könnte, wenn etwa die altkirchlichen Entscheidungen zur Gotteslehre und Christologie zur Disposition gestellt würden, die diachrone Identität des Glaubens der Kirche unscharf werden. Die Sorge um die diachrone Identität des Glaubens wird auch Franziskus nicht leichtfertig überspringen, allerdings nimmt er erkennbar andere Akzentsetzungen vor, wenn er der Vielfalt der Inkulturationen in der Einheit des Glaubens der Kirche mehr Spielraum gewährt. «Die verschiedenen Richtungen des philosophischen, theologischen und pastoralen Denkens können, wenn sie sich vom Geist in der gegenseitigen Achtung und Liebe in Einklang bringen lassen, zur Entfaltung der Kirche beitragen, weil sie helfen, den äußerst reichen Schatz des Wortes besser deutlich zu machen. Denjenigen, die sich eine monolithische, von allen ohne Nuancierungen verteidigte Lehre erträumen, mag das als Unvollkommenheit und Zersplitterung erscheinen. Doch in Wirklichkeit hilft diese Vielfalt, die verschiedenen Aspekte des unerschöpflichen Reichtums des Evangeliums besser zu zeigen und zu entwickeln.» (Art. 40)

Auch wenn in Zukunft noch vieles offen ist und man gespannt sein darf, wie der Papst aus Lateinamerika den Petrusdienst weiter ausgestalten wird, so gibt es schon jetzt Anzeichen dafür, dass Pragmatik und Programmatik des Petrusdienstes deutlicher als bisher in die Richtung eines Communio-Primats im Konzert patriarchaler Räume gehen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. CIC 1917 c. 221; CIC 1983 c. 332 § 2. Vgl. Matthias PULTE, *Der Amtsverzicht Papst Benedikts XVI. vom 11. Februar 2013. Erwägungen aus kirchenrechtlichem Blickwinkel*, in: TThZ 123 (2014) 67–81.

² Vgl. Thomas SÖDING, «Wenn ich schwach bin, bin ich stark», in: IKaZ Communio 42 (2013) 181–184.

³ Papst Franziskus hat von einer «mutigen und demütigen Geste» gesprochen. Vgl. DERS., «Und jetzt beginnen wir diesen Weg». *Die ersten Botschaften des Pontifikats*, Freiburg i. Br. 2013, 25. Vgl. Walter Kardinal KASPER, *Wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Der Amtsverzicht Benedikts XVI. – eine zukunftssträchtige Geste*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.*, Freiburg i. Br. 2013, 489–499.

⁴ BENEDIKT XVI., *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit*. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Freiburg i. Br. 2010, 47.

⁵ JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Ut unum sint* vom 25. Mai 1995 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 121), Bonn 1995, Art. 95.

⁶ Näher dazu: Hermann J. POTTMEYER, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend* (QD 179), Freiburg i. Br. 1999, 18–30.

⁷ Karl RAHNER, *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. XIV, Einsiedeln 1980, 287–302, hier 288 (kursiv im Original). Vgl. auch die Aussage: «Das II. Vatikanum war wirklich eine erste Versammlung des Weltepiskopats, der hier nicht ein Beratungsgremium des Papstes war, sondern selber mit ihm und unter ihm die höchste Lehr- und Entscheidungsinstanz der Kirche.» (290).

- ⁸ Vgl. Christian STOLL, *Abschied von Europa. Anmerkungen zur Globalisierung des Papsttums*, in: IKAZ Communio 42 (2013) 317–323.
- ⁹ Vgl. die ernüchternden Ausführungen zum konkreten Verlauf der Bischofssynoden von John R. QUINN, *Die Reform des Papsttums* (QD 188), Freiburg i. Br. 2001, 100–105.
- ¹⁰ Vgl. POTTMEYER, *Die Rolle des Papsttums* (s. Anm. 6), 30–43.
- ¹¹ Vgl. nur den *Syllabus errorum* vom 8. Dez. 1864 (DH 2901–2980).
- ¹² Vgl. POTTMEYER, *Die Rolle des Papsttums* (s. Anm. 6), 58.
- ¹³ Vgl. Klaus SCHATZ, *Vaticanum I*, Bd. 3, Paderborn 1994, 312–322.
- ¹⁴ Zwei Wochen später kam PIUS IX. bei einem Konsistorium, bei dem er elf neue Kardinäle ernannte, auf das Wort zurück, er werde «ein noch gewichtigeres Zeugnis» geben. Er sagte: «Der gnädige Gott, der seiner Kirche vorsteht und sie berät, hat es in seiner weisen Vorsehung gefügt, dass die sehr tapferen und mutigen Bischöfe des Deutschen Reiches mit ihrer hervorragenden Stellungnahme, die unvergesslich in die Annalen der Kirchengeschichte eingehen wird, mit höchster Weisheit die zu diesem Anlass vorgebrachten irrigen Lehren und Spitzfindigkeiten widerlegt haben. Sie haben der Wahrheit ein edles Denkmal errichtet und Uns und der ganzen Kirche große Freude bereitet [...] Ihre bemerkenswerten Erklärungen und Einsprüche, die des Muts, des Amtes und der Frömmigkeit solcher Männer würdig sind, ratifizieren Wir und bestätigen sie hiermit in Ausübung der Fülle Unserer Apostolischen Autorität.» Zitiert nach QUINN, *Die Reform des Papsttums* (s. Anm. 9), 72f.
- ¹⁵ Das gilt erst recht für die *Nota praevia explicativa* (DH 4350–4359).
- ¹⁶ Wichtig ist, dass die Erläuterung von Bischof Gasser auf dem I. Vatikanum in den Text des II. Vatikanums einbezogen wurde. Dadurch wird einer maximalistischen Deutung des Primats ein Riegel vorgeschoben und dem Anliegen der damaligen Minorität, das die Communio-Ekklesiologie stark macht, Rechnung getragen.
- ¹⁷ Joseph RATZINGER, *Zurück zur Ordnung der Alten Kirche*, in: DERS., *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Formulierung – Vermittlung – Deutung*, Freiburg i. Br. 2012, Bd. 1, 345–347.
- ¹⁸ Vgl. Joseph RATZINGER, *Je tiefer «katholisch», desto ökumenischer! Entwurf zur Rede vor der 33. Generalkongregation am 4. Dezember 1962 zum Schema «De ecclesia»*, in: DERS., *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils* (s. Anm. 17), 245–249, 248: «Es findet sich keine Spur jener sogenannten eucharistischen Ekklesiologie, welche den Brüdern im Osten so teuer ist, und in der das Erbe der Väter getreulich bewahrt ist.»
- ¹⁹ Joseph RATZINGER, *Das verbesserte Schema – eine gute Arbeitsgrundlage. Entwurf zur Rede vor der 37. Generalkongregation vom 30. September 1963 zum Schema «De ecclesia»*, in: DERS., *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils* (s. Anm. 17), 250–256, 254.
- ²⁰ Vgl. Kanon 3 des Konzils von Nizäa, in: Josef WOHLMUTH (Hg.), *Dekrete der Ökumenischen Konzilien*, Bd. 1, Paderborn 22002, 7.
- ²¹ IRENÄUS von LYON bezeichnet die Kirche von Rom als «größte und älteste, bei allen bekannte [...], in Rom gegründet und aufgebaut von den zwei glorreichsten Aposteln Petrus und Paulus». Und er ergänzt: «Mit dieser Kirche muss wegen ihres besonderen Vorranges notwendig jede Kirche übereinstimmen, das heißt die Gläubigen von überall her, denn in ihr ist die apostolische Tradition immer bewahrt von denen, die von allen Seiten kamen» (*haer.* III, 3, 2–3). Auch bei TERTULLIAN findet sich die besondere Wertschätzung der Kirche von Rom ausgesagt: «Wie gesegnet ist doch diese Kirche von Rom! Es waren die Apostel selbst, die ihr mit ihrem Blut die ganze Lehre weitergegeben haben» (*De praescriptione haereticorum*, 36). Vgl. dazu Walter KASPER, *Petrusdienst und Petrusamt*, in: DERS., *Die Kirche und ihre Ämter*. Schriften zur Ekklesiologie II, Freiburg i. Br. 2009, 569–652.
- ²² Vgl. Joseph RATZINGER, *Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität*, in: DERS., *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils* (s. Anm. 17), 348–357.
- ²³ Joseph RATZINGER, *Das Bischofskollegium stärken. Entwurf der Rede von der 63. Generalkongregation vom 8. November 1963 zum Schema «De ecclesia»*, in: DERS., *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils* (s. Anm. 17), 262–266, 262. Vgl. dort auch die bemerkenswerte Begründung des Votums, die Zahl der Bischöfe an der Kurie zu reduzieren: «Das Bischofsamt ist selbst die Aufgabe, es ist nicht eine Ehrung oder ein zusätzlicher Glanz für irgendeine andere Aufgabe» (264f.). Und weiter: «Mir scheint, es gibt viele Ämter in der Römischen Kurie, die von Laien ausgefüllt werden könnten» (265).

²⁴ Vgl. Jan-Heiner TüCK (Hg.), *Risse im Fundament? Die Pfarrerinitiative und die Debatte um die Kirchenreform*, Freiburg i. Br. 2012.

²⁵ Vgl. John L. ALLEN, *Das Neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus*, Gütersloh 2010.

²⁶ RATZINGER, Konkrete Formen (s. Anm. 22), 354f.

²⁷ POTTMEYER, Die Rolle des Papsttums (s. Anm. 6), 142f.

²⁸ BENEDIKT XVI. hat in diesem Sinne eine erste Lockerung vorgenommen, als er ab der 11. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode in Rom im Oktober 2005 an jedem Sitzungstag eine Stunde freie Diskussion ohne thematische Einschränkungen einführt.

²⁹ FRANZISKUS, «Und jetzt beginnen wir diesen Weg» (s. Anm. 3), 15f. Die Rede vom «Vorsitz in der Liebe» stammt von IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, *Brief an die Römer* (Prolog), in: *Die Apostolischen Väter*, hg. von A. Lindemann und H. Paulsen, Tübingen 1992, 209.

³⁰ Hier ist auch die symbolträchtige Tatsache zu vermerken, dass Franziskus im *Annuario Pontificio* (Città del Vaticano 2013, 23f.) zunächst nur den Titel «Vescovo di Roma» aufführt und dann erst auf der folgenden Seite die übrigen Titel «Vicario di Gesù Cristo», «Succesore del Principe degli Apostoli», «Summo Pontifice della chiesa universale», «Primate d'Italia» etc. folgen lässt. – Vgl. Andreas R. BATLOGG, *Franziskus, Bischof von Rom*, in: *Christ in der Gegenwart* 65 (2013) 327. – PAUL VI. hat die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils noch als «Catholicae Ecclesiae Episcopus» unterzeichnet. Vgl. dazu auch den Beitrag von Günther WASSILOWSKY in diesem Heft.

³¹ Antonio SPARADO, *Das Interview mit dem Papst*, hg. von Andreas R. Batlogg S.J., Freiburg i. Br. 2013, 42: «Ich glaube, dass die Konsultation sehr wichtig ist. Die Konsistorien und die Synoden sind zum Beispiel wichtige Orte, um diese Konsultation wahrhaftig und aktiv durchzuführen. Man sollte sie in der Form allerdings weniger starr gestalten. Ich wünsche mir wirkliche, keine formellen Konsultationen [...] Ich will, dass es echte, keine formellen Beratungen geben wird.»

³² Ebd., 43: «Das Bild der Kirche, das mir gefällt, ist das des heiligen Volkes Gottes.» Im Hintergrund steht die lateinamerikanische Theologie des Volkes Gottes. Vgl. dazu: Margit ECKHOLT, *Lucio Gera – ein Lehrer von Papst Franziskus*, in: *Stimmen der Zeit* 232 (2014) 157–172.

³³ PAPST FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* vom 24. November 2013 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194), Bonn 2013, Art. 16.

³⁴ Vgl. FRANZISKUS, *Evangelii Gaudium* (s. Anm. 33), Art. 246.: «Im Dialog mit den orthodoxen Brüdern haben wir Katholiken die Möglichkeit, etwas mehr über die Bedeutung der bischöflichen Kollegialität und über ihre Erfahrung der Synodalität zu lernen. Durch einen Austausch der Gaben kann der Geist uns immer mehr zur Wahrheit und zum Guten führen.»

³⁵ Joseph RATZINGER, *Zur Lage des Glaubens*, Freiburg i. Br. 2007 (1985), 55–70, 59f. Andere Akzente setzt noch der Aufsatz: *Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe*, in: DERS., *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 222, wo den Bischofskonferenzen ausdrücklich eine Teilrealisierung der bischöflichen Kollegialität zugesprochen wird. Vgl. zum Problem auch die pointierte Aussage von Hans Urs von BALTHASAR, *Der Antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papsttum in die Gesamtkirche integrieren?*, Einsiedeln, 2. erw. Aufl. 1989, 7: «Christus hat keine Konferenzen bestellt, sondern einzig die kirchliche communio gewollt. Kontakte der Bischöfe untereinander sind nützlich und notwendig, aber letztlich nur, um Mut und Klarsicht des einzelnen Bischofs zu stärken.»

³⁶ Vgl. JOHANNES PAUL II., *Motu proprio Apostolos suos* vom 21. Mai 1998, in: AAS 90 (1998) 641–658. Dazu: Klaus WINTERKAMP, *Die Bischofskonferenz zwischen affektiver und effektiver Kollegialität. Zur Genese zweier Redeweisen in der theologischen Diskussion um das Verhältnis von Bischofskonferenzen und Kollegialität*, Münster 2003, bes. 510–519.

³⁷ FRANZISKUS, *Evangelii gaudium* (s. Anm. 33), Art. 118.

³⁸ Zitiert nach QUINN, *Die Reform des Papsttums* (s. Anm. 9), 21.

³⁹ BENEDIKT XVI., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung*, Freiburg i. Br. 2006, 28f. Dazu die Kommentare von Rémi BRAGUE und Johannes HOFF, in: TüCK, *Der Theologenpapst* (s. Anm. 3), 97–121. – Hermann Josef POTTMEYER, der den Begriff des Communio-Primates geprägt hat, sei dieser Beitrag in dankbarer Verbundenheit zugeeignet, der ebenfalls – leicht gekürzt – in der Festschrift zur Vollendung des 80. Lebensjahres erscheinen wird. Vgl. Markus KNAPP – Thomas SÖDING (Hg.), *Glaube in Gemeinschaft. Autorität und Rezeption in der Kirche* (FS Hermann J. Pottmeyer), Freiburg i. Br. 2014, 54–72.

GÜNTHER WASSILOWSKY · INNSBRUCK

«FRANCESCO – VESCOVO DI ROMA»

Über die gegenwärtige Neubelebung der ältesten Titulatur des Papstes

Manchmal bringt die im Katholizismus herrschende Regel, jede einzelne Neuerung stets innerhalb langfristiger Kontinuitätslinien einzuschreiben, ganz besonders kreative Lösungen hervor. Ein exzellentes Beispiel für einen Einfallsreichtum mit solch spezifisch katholischer Struktur kann entdecken, wer das jüngste «*Annuario Pontificio*» von 2013 aufschlägt. Es ist das erste «Päpstliche Jahrbuch», das im erst wenige Wochen alten Pontifikat von Papst Franziskus publiziert worden ist. Diese Art Staatshandbuch des Vatikans, das sämtliche Glieder der katholischen Hierarchie – angefangen vom Papst und den Beamten der römischen Kurie bis zu den Bischöfen und den kirchlichen Instituten in der Zentrale wie den Ortskirchen – verzeichnet, erscheint alljährlich in dieser gedruckten Form seit Mitte des 19. Jahrhunderts. Inzwischen umfasst es gewöhnlich über 2000 eng bedruckte Seiten. Seit rund 150 Jahren wird es eröffnet mit einer offiziellen Papstliste. Bevor dann in hierarchischer Rangfolge Personaldaten zu sämtlichen Kardinälen, Bischöfen etc. folgen, wird der regierende Papst vorgestellt. Eineinhalb Jahrhunderte lang fanden sich die biographischen Angaben zum aktuellen Papst zusammen mit den traditionellen Papsttitulaturen auf einer einzigen Seite des «*Annuario*» zusammengestellt. Noch 2012 standen zwischen dem Namen «Benedetto XVI» und den persönlichen Daten des «Joseph Ratzinger» folgende Papsttitel: Bischof von Rom, Stellvertreter Jesu Christi, Nachfolger des Apostelfürsten, Höchster Pontifex der universalen Kirche, Primas von Italien, Erzbischof und Metropolit der römischen Kirchenprovinz, Souverän des Kirchenstaates und Diener der Diener Gottes.¹ Ganz anders im ersten «*Annuario*» von Papst Franziskus. Hier finden sich auf der entsprechenden Seite nichts als die folgenden vier Worte: «Francesco – Vescovo di Roma».² Welch erholende Augenweide in der Bleiwüste dieses «Who is Who» der *Ecclesia militans* mit all ihren Titeln und Ehrenzeichen! Erst wenn man schließlich weiterblättert, sieht man auf der darauf folgenden Seite die ge-

GÜNTHER WASSILOWSKY, geb. 1968, ist Professor für Kirchengeschichte an der Universität Innsbruck.

nannten herkömmlichen Papstitulaturen. Aber zunächst einmal steht auf einem nahezu leeren Blatt Papier eben nur das schlichte: «Franziskus – Bischof von Rom». Offensichtlich soll hier die Rolle des Papstes als Bischof von Rom betont werden. Alle anderen traditionellen Titel des Papstes sind zwar nicht verschwunden, aber sie stehen auf einem anderen, einem nachgeordneten Blatt. Wer auch immer auf die originelle Idee einer derartigen Vermittlung von Diskontinuität und Kontinuität bei der Gestaltung der ersten Seiten dieses exquisiten Selbstdarstellungsmediums der katholischen Hierarchie gekommen sein mag, er dürfte auf jeden Fall große Einfühlung in ein zentrales Anliegen des Jorge Mario Bergoglio unter Beweis gestellt haben. Warum?

Seitdem der argentinische Jesuit am 13. März 2013 zum ersten Mal auf der Benediktionsloggia von Sankt Peter erschien, hat er von sich selbst stets als dem Bischof von Rom gesprochen. Gleich der erste Satz des neu gewählten Papstes nach dem legendären «Buona sera!» lautete: «Ihr wisst, es war die Aufgabe des Konklaves, Rom einen Bischof zu geben.» Und dann: «Die Diözese Rom hat nun ihren Bischof. [...] Und jetzt beginnen wir diesen Weg – Bischof und Volk –, den Weg der Kirche von Rom, die den Vorsitz in der Liebe führt gegenüber allen Kirchen; einen Weg der Brüderlichkeit, der Liebe, des gegenseitigen Vertrauens.»³ In dieser nicht einmal drei Minuten dauernden Ansprache fiel sechs Mal der Begriff «Vescovo», selbst Benedikt XVI. nannte Franziskus «il nostro Vescovo emerito».

Dass diese Hervorhebung des genuin bischöflichen Charakters des Papstamtes nicht dem Zufall oder der Spontaneität der ersten Momente geschuldet war, zeigen zahlreiche nachfolgende Äußerungen von Franziskus. Eine Predigt am 23. Mai 2013 vor der versammelten italienischen Bischofskonferenz eröffnete er zum Beispiel mit folgenden Worten: «Liebe Mitbrüder im bischöflichen Dienst! Die biblischen Lesungen, die wir gehört haben, regen uns zum Nachdenken an. Sie haben mich sehr viel nachdenken lassen. Ich habe eine Art Meditation für uns Bischöfe gehalten, zuallererst für mich selbst, der ich Bischof bin wie Ihr, und ich möchte sie mit euch teilen.»⁴

Bei all den Rekursen auf den Bischofstitel, von denen hier noch zahlreiche weitere Beispiele aufgeführt werden könnten, scheint es Franziskus insbesondere um eines zu gehen: Er will die gemeinsame Würde und die gemeinsame Aufgabe aller Glieder des einen Bischofskollegiums hervorheben, zu dem auch der Papst aufgrund seines römischen Bischofsamtes gehört. Eine amts theologische Vertiefung dieses Selbstverständnisses leistete Franziskus zum ersten Mal bei seiner Ansprache am Hochfest Peter und Paul, am 29. Juni 2013, bei der er auch die Pallien an die neuen Metropolitan-Erzbischöfe übergab. Seine Gedanken wurden geleitet vom Begriff des «confermare», denn die primäre Aufgabe des Bischofs von Rom wie die aller Bischöfe sei es, sich untereinander und das Volk Gottes zu «stärken» –

im Glauben, in der Liebe, in der Einheit: «Nicht nur der Bischof von Rom, ihr alle, ihr neuen Erzbischöfe und Bischöfe, habt die gleiche Aufgabe, sich verzehren zu lassen für das Evangelium und allen alles zu werden; die Aufgabe, sich nicht zu schonen und aus sich herauszugehen, um dem heiligen Volk Gottes zu dienen.»⁵

Modus und Rahmen, in dem sich für Franziskus diese gemeinsame Aufgabe aller Bischöfe zusammen mit dem Bischof von Rom vollzieht, ist idealiter die Synode. «Wir müssen auf dem Weg der Synodalität gehen», rief Franziskus am Apostelfest in der Petersbasilika seinen Mitbrüdern emphatisch zu. Damit impliziert die Hervorhebung des Bischofstitels durch den gegenwärtigen Papst letztlich eine Strukturreform des kirchlichen Leitungsamtes insgesamt. Kirchenleitung kann sich für Franziskus nur kollegial vollziehen, im Idealfall synodal, wenn sich mehrere Bischöfe zusammen mit dem Bischof von Rom zur kollektiven Meinungs- und Entscheidungsbildung versammeln. Im Interview mit Antonio Spadaro SJ wird Franziskus einräumen, dass sich dafür die viel zu statische «Methode der Synode», die in den letzten Jahrzehnten seit dem Konzil niemals eine echte Auseinandersetzung unter den Bischöfen ermöglichte, in Zukunft völlig ändern müsse.⁶ In *Evangelii gaudium* spricht Franziskus dann unverhohlen von der Notwendigkeit, «in einer heilsamen Dezentralisierung voranzuschreiten» (Nr. 16) und eine «Neuausrichtung des Papsttums» (Nr. 32) in Angriff zu nehmen.

Wenn Franziskus also von sich als Bischof von Rom redet, so ist dies unbezweifelbar von innerkatholischer, kirchenstruktureller Relevanz. Genauso bedeutsam dürfte die Hervorhebung dieser Papsttitulatur jedoch auch in ökumenischer Hinsicht sein. Als Benedikt XVI. im März 2006 den auf das 5. Jahrhundert zurückgehenden Papsttitel «Patriarch des Abendlandes» ablegte, der dann im «Annuario» des entsprechenden Jahres folgerichtig auch nicht mehr aufgeführt wurde, hatte dies insbesondere in der Orthodoxie zu größten Irritationen geführt.⁷ Offensichtlich hatte Rom ein Problem damit, dass der Papst einen Titel führt, der auch anderen kirchlichen Hierarchen zukommt. Mit dem Verzicht auf den Patriarchentitel 2006 ereignete sich etwas, was in der Geschichte der Papsttitulaturen seit dem Hochmittelalter (insbesondere seit dem Dekret Gregors VII. *Dictatus papae* von 1075) immer wieder passiert ist: Entweder wurden Titel, die einst für alle Bischöfe und zum Teil auch für Äbte, einfache Priester und Laien verwendet wurden, einfachhin abgelegt oder aber sukzessive und strikt für den Papst reserviert⁸ (so war beispielsweise der Titel «Papst», von griechisch «pápas», ursprünglich eine liebevolle Anrede für alle Äbte und Bischöfe; mit «Servus Servorum Dei» und «Pontifex Maximus» wurden bereits in vorchristlicher Zeit die Vorsteher des römischen Priesterkollegiums angesprochen; und auch alle Stellvertretertitulaturen wie «Vicarius Petri», «Vicarius Christi» oder sogar

«Vicarius Dei» besaßen ursprünglich im Rahmen der allgemeinen Amtstheologie Bedeutung⁹⁾. Die Geschichte der Papsttitulaturen ist demnach über weite Strecken eine Geschichte der von eifersüchtigen Päpsten betriebenen Exklusivierung von Bezeichnungen, die ursprünglich vielen oder sogar allen kirchlichen Amtsträgern zugekommen sind. Mit seiner Hervorhebung des römischen Bischofstitels erscheint Franziskus im Sog der mittelalterlichen und neuzeitlichen Geschichte der Papsttitulaturen geradezu wie ein widerständiger Fels. Anstatt auf Exklusivität zu bestehen, hebt er das hervor, was er mit den Brüdern im Bischofsamt gemeinsam hat.

Die neueste Geschichte der ekklesiologischen Reflexion und die ganz frühe Geschichte (oder besser Vorgeschichte) des Papstamtes jedenfalls hat Franziskus auf seiner Seite. In der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums wird kein anderer Papsttitel häufiger genannt als der Titel Bischof von Rom. Insgesamt 15 Mal erwähnt ihn allein das dritte Kapitel von *Lumen gentium*. Das hat damit zu tun, dass die Kollegialitätsidee den Dreh- und Angelpunkt der konziliaren Amtstheologie bildet. Das höchste Subjekt der Katholischen Kirche ist eben nicht der päpstliche Monarch, sondern das eine, gemeinschaftlich verfasste, universale Bischofskollegium. Zu ihm gehört auch der Papst; und zwar gerade aufgrund seiner Eigenschaft als Bischof von Rom. Freilich ist er zugleich das Haupt dieses Kollegiums. Nur mit und unter ihm vollzieht sich bischöfliche Kollegialität. Aber gerade im Titel des Bischofs von Rom kommt zum Ausdruck, dass auch der Papst Teil eines größeren Organismus ist, innerhalb dessen ihm freilich eine spezifische Funktion zukommt, aber in den er eingebunden bleibt, auch wenn er «alleine» handelt. Damit passt die Rede vom «Vescovo di Roma» zu dem Bemühen von Franziskus, das Papstamt insgesamt zu entlasten und die Erwartungen an es zurückzuschrauben. Franziskus glaubt nicht, wie er in *Evangelii gaudium* schreibt, «dass man vom päpstlichen Lehramt eine endgültige oder vollständige Aussage zu allen Fragen erwarten muss, welche die Kirche und die Welt betreffen. Es ist nicht angebracht, dass der Papst die örtlichen Bischöfe in der Bewertung aller Problemkreise ersetzt, die in ihren Gebieten auftauchen» (Nr. 16).

Wie gesagt, kann sich Franziskus aber auch auf die früheste Tradition seines Amtes berufen. Es ist zweifelsohne der älteste Titel des Papstes, den Franziskus gegenwärtig neu belebt. Allerdings leitete sich historisch die Dignität der Kirche Roms nicht von der Dignität ihres Bischofs ab, vielmehr war es gerade anders herum: Der sich ab dem späten 2. Jahrhundert sehr langsam und mit Umwegen herausbildende universalkirchliche Primatsanspruch des Bischofs von Rom beruhte auf einer ursprünglicheren Vorrangstellung der römischen Gemeinde insgesamt als der Gemeinde des *Caput Imperii*. Wenn Franziskus in seinen Begrüßungsworten als Papst den berühmten Ausdruck «Vorsitz der Liebe» aus dem Römerbrief des Ignatius

von Antiochien (um 110) verwendete, dann zielte diese Bezeichnung ursprünglich bestimmt nicht auf die Bedeutung des römischen Episkopus ab, den es vor der Etablierung des Monepiskopats ohnehin nur in der Mehrzahl gab (in Rom vollzog sich der Übergang von der kollegialen zur monepiskopalen Gemeindeleitung vermutlich zwischen 170 und 190 n. Chr.). Genauso wenig war damit im 2. Jahrhundert eine juridisch-verfassungsrechtliche Stellung Roms oder seiner Amtsträger gemeint. Vielmehr dürfte Ignatius von Antiochien mit dem «Vorrang der Liebe» die caritative Tätigkeit der Hauptstadtgemeinde Roms gepriesen haben, deren wohlhabende Mitglieder im Stande waren, ärmere Ortskirchen finanziell zu unterstützen. Und zudem wird in der neueren Forschung stark angezweifelt, dass die Hochschätzung der römischen Gemeinde ursprünglich überhaupt etwas mit der Petrus- und Paulustradition oder gar dem Besitz des Grabes dieser beiden Apostel zu tun gehabt hat. Die *apostolische* Begründung der Vorrangstellung der römischen Gemeinde wird heute von immer mehr Forschern als eine «Erfindung» der zweiten Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts angesehen.¹⁰ Bis Leo I. dann im 5. Jahrhundert in seiner «Erbschaftstheorie» einen Leitungsanspruch des Bischofs von Rom für die ganze Kirche erhob und dies damit begründete, dass der römische Bischof als Nachfolger und Stellvertreter Petri auch die Vollmachten des Apostelfürsten «erbt», war es noch ein langer und keineswegs linear verlaufender Weg. Aus historisch-genetischer Sicht jedenfalls sind alle weiteren Papsttitulaturen aus der Tatsache hervorgegangen, dass es sich bei der titulierten Person um den «Sanctissimus Episcopus Urbis Romae»¹¹ handelt. Insofern wird der Historiker dem gegenwärtigen Papst bei seiner Hervorhebung des römischen Bischofstitels nicht nur kluges Gegensteuern gegen den problematischen neuzeitlichen Prozess der päpstlichen Zentralisierung, sondern auch ein gutes Gespür für die frühe kirchliche Tradition attestieren.

ANMERKUNGEN

¹ *Annuario Pontificio per l'anno 2012*, Città del Vaticano 2012, 23*.

² *Annuario Pontificio per l'anno 2013*, Città del Vaticano 2013, 23*.

³ *Apostolischer Segen «Urbi et Orbi». Erste Grußworte von Papst Franziskus am 13. März 2013*, vgl. http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html.

⁴ *Predigt beim Feierlichen Glaubensbekenntnis mit der italienischen Bischofskonferenz am 23. Mai 2013* (http://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130523_omelia-professio-fidei-cei.html).

⁵ *Predigt am Hochfest Peter und Paul am 29. Juni 2013* (http://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130629_omelia-pallio.html).

⁶ Antonio SPADARO, *Das Interview mit Papst Franziskus*, hg. v. Andreas R. Batlogg, Freiburg 2013, 54f.

⁷ Dazu Christoph BÖTTIGHEIMER, *Veränderung in der Titulatur des Papsttums – ein ökumenisch bedeutender Schritt?*, in: *Catholica* 61 (2007) 42–55.

⁸ Vgl. Günther WASSILOWSKY, *Papsttum*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* IX (2009) 810–823.

⁹ Allgemein zur Geschichte der Papsttitulaturen: Yves CONGAR, *Titel, welche für den Papst verwendet werden*, in: *Concilium* 11 (1975) 538–544.

¹⁰ Vgl. insbesondere Otto ZWIERLEIN, *Petrus in Rom: Die literarischen Zeugnisse*, mit einer kritischen Edition der Martyrien des Petrus und Paulus auf neuer handschriftlicher Grundlage, Berlin 2010; z. T. andere Auffassungen in: Stefan HEID (Hg.), *Petrus und Paulus in Rom. Eine interdisziplinäre Debatte*, Freiburg 2011.

¹¹ Die Bezeichnung stammt aus einem vermutlich aus dem Jahr 371 stammenden Synodalschreiben des römischen Bischofs Damasus, dazu: Steffen DIEFFENBACH, *Römische Erinnerungsräume. Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr.* (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr., Bd. 11), Berlin 2007, 319.

IOAN MOGA · WIEN

SYNODALITÄT ZWISCHEN DESIDERAT UND WIRKLICHKEIT

Ein orthodoxer Beitrag

1. Die Einsicht über «mehr Synodalität», bzw. «mehr Primat» – wie geht es weiter?

Spätestens seit dem renommierten Dokument von Ravenna (das von der Gemeinsamen Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Orthodoxen Kirche am 13. Oktober 2007 verabschiedet wurde¹⁾) sollte es im orthodox-katholischen Dialog als Grundkonsens gelten, dass – sehr einfach formuliert – die Römisch-Katholische Kirche ein «mehr» an Synodalität gewinnen muss und dass die Orthodoxe Kirche, auf Universalebene, ihre synodale Verfassung mit einem «mehr» an «Primatsverständnis» stärken soll. Das Dokument von Ravenna brachte das, in guter Fortführung eines altkirchlichen Kanons (34. Apostolischer Kanon), folgendermaßen zum Ausdruck: «Primat und Konziliarität sind wechselseitig voneinander abhängig. Deshalb muss der Primat auf den verschiedenen Ebenen des Lebens der Kirche, lokal, regional und universal, immer im Kontext der Konziliarität betrachtet werden und dementsprechend die Konziliarität im Kontext des Primats».² Der goldene Weg (eine ekklesiologische *via media*?) scheint gefunden. Seine Interpretation jedoch (nicht nur heutzutage, sondern bereits im ersten Jahrtausend, wie auch das Ravenna-Dokument ernüchternd feststellt³⁾, geschweige denn seine Umsetzung, stellen die eigentliche Herausforderung dar. Denn was ist das Kriterium für das erfolgreiche Erreichen dieser «wechselseitigen Abhängigkeit» zwischen Primat und Synodalität? Gibt es dafür einen Referenzpunkt – außer den bereits vorhandenen, hermeneutischen oder sogar lehramtlichen (im Falle der Römisch-Katholischen Kirche) Grenzsetzun-

IOAN MOGA, geb. 1979, Dr. theol., ist Universitätsassistent am Lehrstuhl für Theologie und Geschichte des Christlichen Ostens an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

gen, womit jede der beiden Kirchen ihre jeweilige Tradition rechtfertigt? Und was ist, wenn die dogmatische Ausformung des einen Prinzips (wie das Unfehlbarkeitsdogma) die gelebte Realität des anderen Prinzips (Synode als oberste Lehrautorität in der Orthodoxen Kirche) praktisch ausschließt?

Die Größe des Ravenna-Dokuments besteht vermutlich darin, dass die Einsicht der «Wechselseitigkeit» zwischen Primat und Synodalität erstmals *gemeinsam* anerkannt wird.⁴ Sie sind nicht mehr Alternativen, sie gehören zusammen. Erst die Entwicklungen im Leben der jeweiligen Kirche können und sollen jedoch dieser gewonnen Einsicht eine tragfähige Konsistenz geben. Es gilt im zukünftigen Dialog nicht mehr ideale Kirchenbilder auszumalen, sondern die aus der Einsicht der Zusammengehörigkeit erwachsene und gelebte *Realität* ins Gespräch zu bringen. Erst wenn der gegenseitige Lernprozess – wie dies etwa im Aufruf vom Papst Franziskus, man möge aus der synodalen Tradition der Orthodoxen Kirche *lernen*⁵, zu finden ist – anfängliche Realität wird, kann auch der theologische Dialog wieder gedeihen. Das heißt wiederum nicht, dass die Theologie die Entwicklungen im kirchlichen Leben abwarten soll, sondern, dass sie – mehr oder weniger prophetisch – diese so mitzuprägen hat, indem sie die gemeinsame Tradition der ungeteilten Kirche vor Augen behält.

Konkreter formuliert: auch im derzeitigen Umdenkprozess, der in beiden Kirchen auf verschiedenen Ebene im Gang ist, gilt es auf die «Gaben» der anderen Kirche zu schauen. Denn, wenn man der jeweils anderen Kirche das *Kirchesein* nicht abspricht, ist es klar, dass in jedem gesamtkirchlichen Erneuerungsprozess der jeweils Andere mitgedacht werden muss. Der «Nachholbedarf» in Sachen Synodalität im Bereich der Römisch-Katholischen Kirche impliziert somit nicht nur die Stärkung eines ekklesiologischen Prinzips, sondern auch die stärkere *Begegnung* mit dieser gelebten Realität in der Orthodoxen Kirche. Fehlt diese Begegnung, bleibt es bei einer konfessionellen Eigendynamik. Es ist wenig geholfen, wenn katholischerseits die Schwächen der synodalen Verfassung der Orthodoxie immer wieder unterstrichen werden (wie etwa die langsame oder gar unmögliche Entscheidungsfindung). Vielmehr gilt es das «Fantastische» (wie Papst Franziskus sagt⁶) an der orthodoxen Synodalität, d.h. die Stärken dieser Realität, und nicht die Schwächen in ihrer Umsetzung auf Universalebene, in der Orthodoxen Kirche hervorzuheben.

Umgekehrt wird man orthodoxerseits nicht bei einer dogmatischen Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Primatslehre bleiben können, sondern stärker auf die Art und Weise schauen müssen, wie unter den letzten Päpsten in der *Ausübung dieses Primats* auch gelebte Zeichen der *Communio* und der Demut zentral wurden. Der Verzicht Benedikts XVI. auf das Amt des Bischofs von Rom und die damit neu eröffnete Perspektive auf den amts theologischen Zusammenhang Christus–Amt–Person kann als

ein Hinweis auf eine neue Ausübung des Petrusamtes gewürdigt werden und gehört damit zu den größten Zeichen seines Pontifikats.⁷

Im Rahmen dieses kurzen Aufsatzes möchte ich nur zwei punktuelle Beiträge einbringen, die für das Verständnis der Synodalität in der Orthodoxen Kirche von Relevanz sein mögen: einerseits ein Hinweis auf die theologischen Implikationen der Synodalität, andererseits einige Kommentare zur synodalen Realität in der Orthodoxen Kirche.

2. Wie weit reicht eine Theologie der Synodalität?

Die synodale Verfassung der Orthodoxen Kirche ist Ausdruck sowohl einer Kontinuität mit der altkirchlichen Tradition byzantinischer Prägung, als auch eines bestimmten theologischen Verständnisses. Die historische Dimension kann hier nicht diskutiert werden. Vielmehr soll die theologische Komponente der Synodalität durch das exemplarische Heranziehen des Ansatzes eines orthodoxen Theologen des 20. Jh., Dumitru Stăniloae, erörtert werden.

Die «Synodalität der Kirche» ist in seiner Sicht nur auf dem Hintergrund einer *humanen Grundgegebenheit* zu verstehen: die Einheit der menschlichen Natur und die Einzigartigkeit jeder menschlichen Person für sich. Jede Person ist «ein dialogisches Wesen»⁸, denn sie kann die eigene menschliche Natur nur im Dialog und in Gemeinschaft mit anderen Personen vertiefen und erkennen. Dieses Angelegt-Sein des Menschen auf Kommunikation («natürliche oder kreatürliche Synodizität»⁹), das aus theologischer Sicht in der christlichen Ebenbildlehre eine Erklärung findet (der Mensch ist Ebenbild des dreieinigen Gottes), findet nach Stăniloae entsprechende Ausdrücke in der Familie oder in der Zugehörigkeit zu einer Nation. Jede Familie hat «eine gewisse gemeinsame Lebensweise», obwohl jedes Familienmitglied freie Person bleibt; darüber hinaus kann sich die Familie nicht «in sich selbst verschließen, sie braucht andere Familien»¹⁰. Auch die gemeinsame Sprache und Geschichte schafft, im Rahmen der nationalen Identität, eine gewisse dialogische Gemeinsamkeit, die das Ergebnis eines langen kommunikativen Prozesses ist. Familie und Nation sind Momente einer menschlichen, natürlichen «Synodizität», die jedoch eine instabile Realität darstellt, weil sie immer wieder von Missbräuchen bedroht ist.

Erst in Christus und in der Kirche vollendet sich diese humane «Synodizität» (d.h. diese *kommunikative Grundgegebenheit* des Menschen) im Sinne eines «gesunden Gleichgewichts zwischen Einheit und Diversität»: «In der Kirche, dem erweiterten Mysterium-Leib Christi, obwohl die natürliche Diversität der Personen und der Nationen nicht aufgehoben wird, wird die innere Einheit der einen Menschheit wiederhergestellt und entfaltet,

wodurch sie von den durch den Sündenfall gekommenen Widersprüchen befreit wird.»¹¹ Was zählt, ist nicht mehr der Kampf Jeden gegen Jeden, sondern die symphonische Einheit aller Glieder im Leib der Kirche. Der Hl. Geist ist es, der seit Pfingsten als Geburtsstunde der Kirche dieses «gemeinsame, einende Denken zwischen den zum Glauben Kommenden und den Aposteln»¹² und die entsprechende «gemeinsame Erfahrung innerhalb derselben Realität des göttlichen Lebens in Christus»¹³ herbeiführt. Mit anderen Worten: die «Synodizität» ist eine anthropologische Gegebenheit (*Kommunikation*) und wird im Pfingstereignis, durch die Gabe des Hl. Geistes, zu einer neuen, kirchlichen Realität, in der die Fülle des personalen Lebens der Fülle der Einheit nicht widerspricht (*Gemeinschaft*).

So wie in der Trinitätslehre und in der Christologie, so ist auch in der Ekklesiologie das Einheitsmoment im Gleichgewicht zum Moment der personalen Freiheit zu halten. Stăniloae möchte dieses Gleichgewicht («wahre Synodizität») in der Orthodoxen Kirche wiederfinden und attestiert hingegen der Römisch-Katholischen Kirche die einseitige Option für die Einheit (mit Vernachlässigung des personalen Denkens), bzw. der protestantischen Tradition die einseitige Option für die Freiheit des personalen Denkens zum Nachteil der Einheit. Viel wichtiger als diese viel zu kurzgreifende konfessionelle Einteilung scheint mir die Art und Weise, wie Stăniloae diese grundlegende «Synodizität» versteht: als ein *kommunikativer Prozess* und als ein *pneumatologisches Ereignis*, in denen die Glaubenseinheit (gewährt durch apostolische Tradition und Hl. Geist) von jedem Mitglied der Kirche neu erfahren, vertieft und mitgeteilt wird, was sich wiederum auf «die gemeinsame Erkenntniseinheit aller»¹⁴ bereichernd auswirkt.

Ebenso spannend ist die Verbindung zwischen dieser grundlegenden synodalen Gegebenheit der Kirche und der eigentlichen bischöflichen Synodalität. Die sakramentale Gnade des Bischofsamtes bedeutet für Stăniloae nicht eine Exklusivität der Wahrheitserkenntnis in der Kirche, denn das Bischofsamt (und demzufolge die Bischofssynode) kann nur innerhalb der ganzen kirchlichen Gemeinschaft, d.h. der liturgischen, eucharistischen Gemeinschaft Sinn haben. Diese *liturgische Einbettung des Bischofsamtes* bedeutet auch, dass die sog. «Lehrfunktion» des Bischofs einem Bekenntnis entspricht, «das zugleich von den Aposteln stammt und von der Gemeinschaft der Gläubigen bewahrt wird».¹⁵ Hier wirkt nicht protestantisches Denken, sondern vielmehr die aus dem 19. Jh. stammende Lehre über «Sobornost» nach, der zufolge die Kirche als Volk Gottes diejenige organische Fülle darstellt, in der die apostolische Wahrheit bewahrt und tradiert wird. Entspricht die bischöfliche Synodalität nicht dem gesamtkirchlichen, synodalen Wahrheitsethos, wird eine solche Entscheidung letztendlich nicht rezipiert. Es gilt, mit anderen Worten, auch die Demut der Bischofssynode gegenüber der apostolischen Wahrheit zum Ausdruck zu bringen: diese Wahrheit

wird nicht gemacht, sie kann auch nicht durch eine einfache ekklesiologische «Besitz»-Terminologie verortet werden. Vielmehr sind Bischof und Bischofssynode Träger eines «sicheren Charisma der Wahrheit» (Irenäus von Lyon), das nur durch die diachrone Kontinuität zur apostolischen Wahrheit und durch die eschatologische Vorwegnahme der Wahrheitsfülle des Reiches sinn- und einheitsstiftend wirkt.

Eine solche dynamische Perspektive bereitet westlichen Theologen womöglich Unbehagen. Sie beinhaltet sicherlich eine gewisse Vagheit, die sich mit der systematischen Theologie nicht leicht vereinbaren lässt. Erst wenn man den Ansatz Stăniloaie mit anderen orthodoxen Ansätzen ins Gespräch bringen würde¹⁶, könnte man solche offene Fragen leichter beantworten. Was im Rahmen dieses kurzen Aufsatzes erhellender sein kann, ist jedoch ein kurzer Blick auf die Realität der Synodalität in der Orthodoxen Kirche.

3. Gelebte synodale Praxis – aktuelle Entwicklungen

Die «synodale Verfassung» der Orthodoxen Kirche findet ihren Ausdruck auf mehreren Ebenen des kirchlichen Lebens. Auf *Bistumsebene* hat zwar der Bischof die Verantwortung der pastoralen Leitung und der Lehrverkündung, doch seine Leitung geschieht einerseits «in Übereinstimmung mit den Vorgaben der Hl. Kanones, des Statuts [...] sowie den Beschlüssen des Hl. Synods»¹⁷, andererseits im Rahmen von synodalen Bistumsgremien. Auf *Pfarrerebene* spielt wiederum die Pfarrgemeindeversammlung bzw. der Pfarrgemeinderat eine wichtige Rolle.

Auf *regionaler Ebene* begegnet uns die synodale Verfassung als fest verankerte Institution. Das oberste Leitungsorgan jeder autokephalen Kirche ist immer die mindestens einmal jährlich tagende Bischofssynode, die – je nach dem Statut der jeweiligen autokephalen Kirche – alle oder einen Teil der amtierenden Bischöfe beinhaltet. Das Oberhaupt einer autokephalen Kirche ist Vorsitzender der Bischofssynode; eine hier nicht auszuführende Diskussion über seine Vorrechte könnte zeigen, dass die Orthodoxe Kirche durchaus – auf der Ebene der autokephalen Kirchen – eine Praxis der Wechselseitigkeit zwischen Primat und Synodalität kennt. Der Protos einer autokephalen orthodoxen Kirche ist zwar amtstheologisch *primus inter pares*, administrativ jedoch reichen diese Vorrechte weit genug, damit es nicht zu Blockaden in der Kirchenleitung kommt.¹⁸ Das leitende kanonische Prinzip ist im 34. Kanon der Apostel festgelegt und aufgebaut auf Konsens und Reziprozität zwischen dem Ersten (*protos*) «einer jeden Nation (*ethnos*)» und den anderen Bischöfen.

Spannender wird die Situation auf *universaler Ebene*: hier weiß sich die Orthodoxe Kirche der altkirchlichen Praxis verpflichtet, dass nur ein Öku-

menisches Konzil die letzte dogmatische Lehrautorität hat. Zwar liegt das letzte als ökumenisch anerkannte Konzil schon mehr als zwölf Jahrhunderte zurück (787), doch auch im zweiten Jahrtausend waren es beim Aufkommen von theologischen Streitfragen immer Synoden, die eine verbindliche Antwort formulierten: die sog. Energien-Lehre Gregorios Palamas im 14. Jh., die zu damaliger Zeit auch synodal bestätigt wurde und seitdem als Teil der ostkirchlichen Lehrtradition gilt, bildet dafür ein Paradebeispiel. Auch wenn in postbyzantinischer Zeit sich keine synodale Institution auf Universalebene etablierte, blieben die Glaubenseinheit der Orthodoxen Kirche und ihr synodales Bewusstsein intakt. Die westtheologische Rede von einem Zerfall der orthodoxen Kirchen in selbstisolierte Nationalkirchen durch das Fehlen eines ständigen Einheitsorgans auf Universalebene ist deshalb kritisch zu hinterfragen. Denn das starke organische Traditionsbewusstsein (hier spielt das Mönchtum eine nicht geringzuschätzende Rolle) hielt und hält das Gleichgewicht zu einem fehlenden ständigen synodalen Organ auf Universalebene. Damit soll dieser Zustand nicht schön geredet werden: es gibt sicherlich einiges nachzuholen bei der Ausgestaltung eines synodalen «Bereitschaftsdienstes» auf Universalebene.

Ein ökumenisches (bzw. ein panorthodoxes) Konzil – so die Meinung vieler orthodoxer Theologen – wird jedoch weniger als Institution, die die universelle Kirche leitet, als vielmehr als *Ereignis* verstanden, das beim Auftreten von Glaubensherausforderungen notwendig wird, wobei darin der im diachronen und synchronen Pleroma der Kirche gelebte Glaube verkündet wird. Die «Mittel», die die Orthodoxie zur Lösung gemeinsamer Fragen im 20. Jh. verwendet hat (die panorthodoxen Konferenzen, die gelegentlichen Treffen der orthodoxen Vorsteher aller autokephalen Kirchen), tragen immer diesen ereignishaften Charakter.

Selbst die nur einige Wochen davor einberufene und vom 6.–9. März 2014 stattgefundene Synaxis aller orthodoxen Oberhäupter bietet dafür ein Paradebeispiel: obwohl alle innerorthodoxen kirchenpolitischen Zeichen bis Anfang 2014 auf Kommunikationsstau, Isolation und Spannung standen, erlebte man in diesen Tagen überraschenderweise eine nicht nur fromme, sondern lösungsorientierte synodale Arbeitsweise. Sie gipfelte im ebenso überraschenden einstimmigen Ergebnis, dass 2016 das Heilige und Große Konzil der Orthodoxen Kirche stattfinden wird, mit einigen wichtigen Details zur Frage der Repräsentanz und Entscheidungsfindung bei diesem viel zu lang erwarteten Konzil. Wie ist das zu erklären? Schwierig. Auf jeden Fall ist die Selbstverständlichkeit, mit der bei diesen Ereignissen synodale, verbindliche Konsensentscheidungen getroffen werden, nur darauf zurückzuführen, dass Synodalität in der orthodoxen Kirchenpraxis als *Communio-Erfahrung* verstanden wird. Das Bewusstsein, dass nur im Konsens innerkirchliche Streitfragen zu lösen sind, ist da; nur der Wille dazu hinkt immer

wieder. Es bleibt die Frage offen, ob dieser Wille durch eine Verstärkung der *institutionellen* Synodalität auf Universalebene (etwa nach dem Beispiel der Bischofssynoden in den orthodoxen autokephalen Kirchen, die auch die Frage der synodal eingebetteten Primatsausübung implizieren würde) leichter zu motivieren ist, oder ob vielmehr die *ereignishafte* Ausrichtung dieser Synodalität auf Universalebene eine Grundgegebenheit bleiben soll. Egal wie man diese Frage beantworten mag, betrifft sie die Frage der *Einheit* im Glaubensfragen und weniger die Frage der administrativen *Leitung* der Kirche auf Universalebene. Denn die Universalkirche gibt es aus orthodoxer Sicht nicht als Institution mit einem bestimmten Zentrum, sondern als Gemeinschaft von Lokalkirchen (polyzentrisch).

An diesem Punkt ist die Anfang 2014 schriftlich entbrannte Debatte zwischen dem Moskauer Patriarchat und einem Vertreter des Ökumenischen Patriarchats zu verorten. Während das Moskauer Dokument¹⁹ die Frage der universellen, faktischen Kirchen*leitung* durch einen Primus, mit dem Hinweis auf das klassische Prinzip «*primus inter pares*» strikt ablehnt, versucht der Metropolit von Bursa, Elpidophoros Lambriniadis, in seiner Reaktion darauf²⁰ mit der provokativen These eines orthodoxen «*primus sine paribus*» zu argumentieren: Der Ökumenische Patriarch sei in seiner Funktion als «Erzbischof von Konstantinopel» und damit als «Ökumenischer Patriarch» und nicht in seiner Funktion als Bischof «Erster *ohne* Gleiche». Daher könne er eine klare Leitung beanspruchen und nicht nur den berühmten Ehrevorrang. Ohne in die Analyse dieser zwei Dokumente eingehen zu können, kann hier thesenartig festgestellt werden: das Moskauer Dokument versteht sich als (sehr späte) Erklärung für die russisch-orthodoxe Nicht-Akzeptanz des Ravenna-Papiers, bietet aber dafür, außer den handbuchmäßigen Thesen zur Primatsauffassung aus orthodoxer Sicht, kaum weitere Perspektiven über dieses innerorthodoxe und orthodox-katholische Kernthema. Dagegen ist die Reaktion des Konstantinopler Metropoliten nicht weniger unglücklich, denn sie fordert mit einer fraglichen trinitätstheologischen Analogie, dass es auch in der Kirche einen «Vater» geben müsse, der die «Quelle» der Einheit sei. Man versucht hier eine Theologie des Primats zu entwickeln, aber ohne Petrusamtstheologie. Erstaunlich ist bei beiden Papieren, dass die Synodalität nur am Rande zur Sprache kommt.

Man darf einerseits hoffen, dass diese Diskussion über Primatsauffassungen in der orthodoxen Theologie weitergeführt wird. Andererseits wäre noch mehr zu hoffen, dass die Orthodoxe Kirche ihre Synodalität stärker ausleben wird und dass sie auf dem Weg bis 2016 nichts an kommunikativer Kompetenz und pneumatischer Hingabe vermissen lassen wird. Denn nur eine voll ausgelebte Synodalität wird letztendlich auch die innerorthodoxe Ausübung des Primats auf Universalebene konkretisieren.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. *Ekklesiologische und kanonische Konsequenzen der sakramentalen Natur der Kirche. Kirchliche Communio, Konziliarität und Autorität*, Ravenna 13. Oktober 2007, übers. von Th. Hainthaler, in: DwÜ, Bd. 4 (2001–2010), Paderborn – Leipzig 2012, 833–845.

² Ebd., 844.

³ Ebd.

⁴ Dass die Russische Kirche diesem Dokument nicht zustimmte, ist ein Thema für sich. Vgl. *Position of the Moscow Patriarchate on the problem of primacy in the Universal Church* (<https://mospat.ru/en/2013/12/26/news96344/>).

⁵ *Evangelii Gaudium*, 246: «Im Dialog mit den orthodoxen Brüdern haben wir Katholiken die Möglichkeit, etwas mehr über die Bedeutung der bischöflichen Kollegialität und über ihre Erfahrung der Synodalität zu lernen. Durch einen Austausch der Gaben kann der Geist uns immer mehr zur Wahrheit und zum Guten führen.»

⁶ http://de.radiovaticana.va/news/2014/03/05/interview_mit_franziskus_in_idealisierung_versteckt_sich_auch/ted-778677.

⁷ Vgl. dazu die trefflichen Aussagen von Kardinal Walter KASPER, *Wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Der Amtsverzicht Benedikts XVI. – eine zukunftsträchtige Geste*, in: Jan-Heiner TüCK (Hg.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.*, Freiburg – Basel – Wien 2013, 489–499.

⁸ Dumitru STĂNILĂ, *Natura sinodicității*, in: *Studii teologice* (9–10/1977) 605–614, hier: 605.

⁹ Ebd., 606.

¹⁰ Ebd., 607.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., 608.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd. Zur Verbindung zwischen Pneumatologie und Synodalität siehe: DERS., *Sfântul Duh și sobornicitatea Bisericii*, in: *Ortodoxia* (1/1967) 32–48.

¹⁵ Ebd., 613. Vgl. auch: DERS., *Sinteză eclesiologică*, in: *Studii teologice* (5–6/1955) 283–284. Über die liturgisch-eucharistische Einbettung der Bischofssynodalität siehe auch: Yannis SPITERIS, *Ecclesiologia ortodossa. Temi a confronto tra Oriente e Occidente*, Bologna 2003, 94–95.

¹⁶ Vgl. etwa: Jean DE PERGAME, *L'institution synodale. Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques*, in: *Istina* XLVII (2002) 14–44.

¹⁷ *Organisations- und Funktionsstatut der Rumänischen Orthodoxen Kirche* (2011), hg. von der Rumänisch Orthodoxen Metropole für Deutschland, Zentral- und Nordeuropa, Sibiu – Bonn 2012, 107.

¹⁸ Vgl. Anargyros ANAPLIOTIS, *Primus und Synode in den Statuten der Orthodoxen Kirche am Beispiel des Ökumenischen und des Moskauer Patriarchats*, in: Christoph BÖTTIGHEIMER – Johannes HOFEMANN (Hg.), *Autorität und Synodalität. Eine interdisziplinäre und interkonfessionelle Umschau nach ökumenischen Chancen und ekklesiologischen Desideraten*, Frankfurt/M. 2008, 275–295; *Organisations- und Funktionsstatut der Rumänischen Orthodoxen Kirche* (s. Anm. 17), 68–71.

¹⁹ <https://mospat.ru/en/2013/12/26/news96344/>.

²⁰ *First without Equals. A Response to the Text on Primacy of the Moscow Patriarchate* (<http://www.patriarchate.org/documents/first-without-equals-elpidophoros-lambriniadis>).

PETER HENRICI · ZÜRICH

DIE BISCHOFSKONFERENZEN

Ihr zukunftssträchtiger Beitrag zur Einheit der Kirche

Die Einheit der Kirche wird nicht durch den Papst allein garantiert, sondern durch das Bischofskollegium «mit dem Papst und unter dem Papst».¹ Der Papst garantiert die Kircheneinheit als Haupt und Bezugspunkt des Bischofskollegiums. Als Bischof von Rom ist er seinen bischöflichen Mitbrüdern gleichgestellt, so wie auch Petrus ein Apostel wie die andern war. Er hat jedoch von Jesus die besondere Aufgabe erhalten, für den Zusammenhalt des Zwölferkreises zu sorgen und «seine Brüder im Glauben zu stärken» (Lk 22, 32).

1. Die Kollegialität der Bischöfe

Die Einheit der Kirche ist somit weder die eines Monolithen noch die eines zentralistischen Staates. Schon die ältesten Texte stellen sie vielmehr als einen Organismus dar, den «Leib Christi»², in dem jeder Teil mit seiner besonderen Funktion zum Wohl des Ganzen beiträgt. Paulus schreibt dieses Zusammenwirken zunächst dem Heiligen Geist zu (1 Kor 12, 4.12–14); doch er weiß auch, dass er in Einheit mit Petrus und den andern Aposteln handeln muss, «um nicht vergeblich zu laufen oder gelaufen zu sein» (Gal 2, 1–10).

Die theologische Lehre von der Kirche hat mit diesem Kirchenverständnis lange Zeit Mühe gehabt. An politischen Gesellschaftsmodellen orientiert, hat sie in der Neuzeit in erster Linie die Einheit betont und eine gewisse Verschiedenheit bestenfalls toleriert. Zu diesem zentralistischen Kirchenverständnis mögen die schlechten Erfahrungen im Lauf der Geschichte beigetragen haben. Die Bindung an verschiedene Staaten und Kulturen führten schon früh zu Kirchenspaltungen. Gegen Ende des Mittelalters trugen sogar die Päpste und Gegenpäpste mehr zu Streitigkeiten

PETER HENRICI SJ, geb. 1928, emeritierter Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich, vormals Ordinarius für neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

als zur Kircheneinheit bei. Erst dem Konzil von Konstanz, dessen 600-Jahr Jubiläum wir dieses Jahr feiern, ist es gelungen, das Papsttum als Dienst an der Kircheneinheit wieder herzustellen. Das I. Vatikanische Konzil hat dann zur Abwehr massiver Angriffe auf Kirche und Papsttum das zentralistische Kirchenverständnis sozusagen notgedrungen auf die Spitze getrieben. Es hat den Jurisdiktionsprimat des Papstes definiert und die päpstliche Unfehlbarkeit bei Definitionen «*ex cathedra*». Gegen den Willen des Konzils ist es bei dieser einseitigen Hervorhebung des Papsttums geblieben, weil seine Beratungen vorzeitig abgebrochen werden mussten, als die Truppen Garibaldis Rom besetzten und bald darauf der deutsch-französische Krieg ausbrach.

Das II. Vatikanum wollte deshalb die Lehre von der Kirche ergänzend ausgleichen. Es hat ein anderes, älteres Kirchenbild vorgelegt: das Modell der einen Kirche aus vielen Einzelkirchen (*ecclesiae particulares*), deren jede unter der Leitung ihres Bischofs steht. Die Einheit der Kirche besteht somit in der geschwisterlichen Gemeinschaft (*communio*) dieser Kirchen untereinander und als letztes Kriterium mit der Kirche von Rom. Garant dieser Verbundenheit der Kirchen ist das Bischofskollegium unter dem Vorsitz des Papstes, dem als Nachfolger des Apostels Petrus in besonderer Weise die Sorge für die Einheit anvertraut ist. Mit diesem Kirchenbild hat das Konzil die nachkonziliare Kirche vor eine doppelte Aufgabe gestellt. Einerseits muss theoretisch das Verhältnis zwischen Kollegialität und Primat, zwischen Bischöfen und Papst theologisch weiter geklärt und vertieft werden. Schon auf dem Konzil wurde darüber heftig diskutiert, um nicht zu sagen gestritten. Diese Aufgabe ist um so dringlicher, als sie auch einen, wenn nicht den Schlüssel zur ökumenischen Einheit der Kirchen bildet. Auf der andern Seite steht die praktische Aufgabe, den seit dem I. Vatikanum ausufernden römischen Zentralismus zurückzubauen zugunsten einer dezentralisierteren Kirchenleitung in Verantwortung der «mit und unter dem Papst» kollegial verbundenen Bischöfe. Wie lässt sich die Einheit der Kirche praktisch wahren durch die geschwisterliche Gemeinschaft, die *Communio* der Einzelkirchen und ihrer Bischöfe? Es wird sich zweifellos um eine «katholische» Einheit, eine Einheit in Verschiedenheit handeln müssen, bei der die Begegnungen und die Zusammenschlüsse der Bischöfe untereinander, Synoden und Bischofskonferenzen, eine wichtige Rolle zu spielen haben.

Die letzten Päpste haben denn auch regelmäßige Bischofssynoden einberufen, um der Mitverantwortung der Bischöfe Raum zu geben. Doch so wie diese Synoden bisher organisiert waren, erschienen sie eher als ein Ausdruck guten Willens als ein wirksames Instrument gelebter *Communio* und Kollegialität. Nur die vom Papst allein verantworteten nachsynodalen Schreiben haben tatsächlich zur Gestaltung des kirchlichen Lebens beigetragen. Anders organisiert könnten die Bischofssynoden jedoch zu einem wichtigen Ort echter *Communio* und Kollegialität werden.

2. Die Entstehung von Bischofskonferenzen

Besser als die Bischofssynoden funktionieren jetzt schon die nationalen oder regionalen Bischofskonferenzen und die kontinentalen Zusammenschlüsse dieser Bischofskonferenzen, namentlich der CELAM (*Consejo Episcopal Latinoamericano*) in Lateinamerika. Vor allem in Europa bestanden einige dieser Konferenzen schon lange vor dem Konzil. Sie sind entstanden als Antwort auf bestimmte Notlagen: Unter dem Druck äußerer Bedrängnisse traten die Bischöfe zusammen, um gemeinsam Stärke zu beweisen. So die belgischen Bischöfe in der Revolutionszeit von 1830 und 1848 die deutschen Bischöfe in Würzburg. Die Schweiz bildete wie immer einen Sonderfall. Weil ihre Bischöfe keiner Kirchenprovinz angehörten, versammelten sie sich seit 1861 regelmäßig zur nötigen Koordination vor allem in Finanzfragen. So konnte die Schweizer Bischofskonferenz bereits letztes Jahr ihre 300. Sitzung feiern. Seit Ende des 19. Jahrhunderts wurden diese Konferenzen dann auch von päpstlicher Seite mehr und mehr empfohlen und reguliert. Der Codex von 1917 verpflichtete die Bischöfe einer Kirchenprovinz, in fünfjährigem Abstand zusammenzutreten, «um die Probleme der Diözesen zu behandeln und ein Provinzialkonzil vorzubereiten»³, das alle zwanzig Jahre stattfinden sollte.⁴

Als die Bischöfe zum II. Vatikanum zusammengerufen wurden, begannen sie sehr bald, sich auch außerhalb der Konzilsaula in nationalen bzw. sprachlichen Gruppen zu treffen. Sie ließen sich von Theologen über anstehende Fragen informieren und konnten sich in brüderlichem Austausch eine Meinung darüber bilden. So entstanden, fast unbemerkt, einige neue Bischofskonferenzen. Die Bedeutung dieser inoffiziellen Nebenarbeit neben den Plenarsitzungen und neben der Arbeit in den Kommissionen für den Fortgang und das Gelingen des Konzils ist wohl kaum zu überschätzen. Kirchlich besonders bedeutsam war es, dass diese Treffen keineswegs zur Bildung von Nationalfraktionen in der Konzilsaula geführt haben; sie dienten im Gegenteil einer intensiveren Verständigung über Nationen, Kulturen und Sprachen hinweg. Nicht zuletzt im Licht dieser lebendigen Erfahrung hat das Konzil die Bischofskonferenzen ausdrücklich empfohlen. Nachkonziliare Dokumente machten sie dann zu einer verpflichtenden Einrichtung und stellten Rahmenbedingungen für sie auf. So sind sie heute ein entscheidender Ort gelebter *Communio* und Kollegialität.

3. Zögerliche kirchliche Anerkennung

Bei der Entstehung der Bischofskonferenzen ist wieder einmal die Wirklichkeit des kirchlichen Lebens dem kirchlichen Lehramt vorausgegangen.

Aus praktischen pastoralen Bedürfnissen spontan, gleichsam «von unten her» entstanden, wurden sie erst nachträglich gesamtkirchlich anerkannt, gefördert und schließlich gefordert. In der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums ist nur ein kurzer Hinweis auf die Bischofskonferenzen an die Erwähnung der alten Patriarchatskirchen angeklebt: «In ähnlicher Weise können in unserer Zeit die Bischofskonferenzen vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten, um die kollegiale Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen» (LG 23). Das ein Jahr später verabschiedete Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe (*Christus Dominus*) wird dann etwas konkreter: «Vor allem in der heutigen Zeit können die Bischöfe ihr Amt oft nur dann angemessen und fruchtbar ausüben, wenn sie ihr einträchtiges Wirken mit den andern Bischöfen immer enger und straffer gestalten. Da nun die Bischofskonferenzen, die in mehreren Ländern schon errichtet sind, vorzügliche Beweise eines fruchtbaren Apostolats erbracht haben, hält es diese Heilige Synode für sehr angebracht, dass sich überall die Bischöfe desselben Landes oder Gebietes zu einem Gremium zusammenfinden. Sie sollen sich zu festgesetzten Zeiten treffen, damit durch den Austausch von Kenntnissen und Erfahrungen und durch gegenseitige Beratung ein heiliges Zusammenwirken der Kräfte zum gemeinsamen Wohl der Kirchen zustande kommt» (CD 37). An diese fromme Ermahnung schließt das Konzil dann sechs Einzelbestimmungen an. Der Codex von 1983 widmet deshalb den Bischofskonferenzen dreizehn eigene Canones⁵ und weist ihnen darüber hinaus ca. sechzig Aufgaben und Kompetenzen im Bereich der Seelsorge und der Verwaltung zu.

Zwei Jahre später markierte 1985 die Bischofssynode zum zwanzigjährigen Konzilsjubiläum einen Meilenstein in der Konzilsrezeption. Sie stellte erstmals die *Communio*-Ekklesiologie als «die zentrale und grundlegende Idee in den Dokumenten des Konzils» heraus⁶ und erklärte, dass «die *Communio*-Ekklesiologie die sakramentale Grundlage für die Kollegialität bildet.» Die Kollegialität sei nicht nur rechtlich zu verstehen. «Die kollegiale Gesinnung, der *affectus collegialis*, ist mehr als die nur rechtlich verstandene *collegialitas effectiva*. Sie ist die Seele der Zusammenarbeit zwischen den Bischöfen, sei es auf regionaler, nationaler oder internationaler Ebene.»⁷ Deshalb wird die Bedeutung der Bischofskonferenzen eigens hervorgehoben: «In den Bischofskonferenzen findet die kollegiale Gesinnung ihre konkrete Verwirklichung. Es kann kein Zweifel bestehen über ihren seelsorgerlichen Nutzen, ja über ihre Notwendigkeit unter den gegebenen Umständen. In den Bischofskonferenzen üben die Bischöfe einer Nation oder eines Gebiets ihr Hirtenamt gemeinsam aus.»⁸ Daran schließt sich jedoch gleich die Mahnung an: «Bei der Art des Vorgehens der Bischofskonferenzen ist sowohl das Wohl der Kirche, bzw. der Dienst an der Einheit vor Augen zu haben, wie auch die unveräußerliche Verantwortung eines jeden Bischofs gegenüber der Gesamtkirche und gegenüber seiner Einzelkirche.»⁹

Schließlich macht die Synode einen konkreten Vorschlag (*suggestio*) für die Weiterarbeit: «Weil die Bischofskonferenzen für die heutige Seelsorgearbeit so hützlich, ja notwendig sind, wird empfohlen, ihren theologischen Status zu untersuchen, damit vor allem die Frage ihrer Lehrautorität deutlicher und gründlicher erklärt wird, wobei vor Augen zu halten ist, was im Konzil im Dekret *Christus Dominus* 38 und im CIC can. 447 und 753 gesagt wurde.»¹⁰

Das Resultat dieser Untersuchung, das *Motuproprio Apostolos suos* Johannes Pauls II. «Über die theologische und rechtliche Natur der Bischofskonferenzen» zeugt von einer gewissen Verlegenheit, um nicht zu sagen von einer zwiespältigen Haltung gegenüber den Bischofskonferenzen. Inzwischen war nämlich 1992 ein Schreiben der Glaubenskongregation zum Begriff der *communio* erschienen. Es unterstreicht die «ontologische und zeitliche» Priorität der Gesamtkirche (*ecclesia universalis*) vor den Einzelkirchen und damit auch die unmittelbare Abhängigkeit der Einzel Bischöfe vom Papst.¹¹

Im gleichen Sinn weist deshalb das *Motuproprio* nachdrücklich darauf hin, dass die Akte einer Bischofskonferenz nicht als kollegiale Akte im theologischen Sinn zu verstehen sind, und dass die persönliche Verantwortung eines jeden Diözesanbischofs gegenüber seinen Gläubigen unangetastet bleiben muss. Positiv werden zum Wesen und Wirken der Konferenzen fast nur das Konzil und der Codex zitiert, abgesehen von der einleitenden Bemerkung: «Die Bischofskonferenzen stellen eine konkrete Anwendungsweise der kollegialen Gesinnung dar,»¹² die, wie die Synode von 1985 gesagt habe, «die Seele der Zusammenarbeit zwischen den Bischöfen im regionalen, nationalen und internationalen Bereich» sei.¹³ Neu ist die ausführliche Diskussion über die Lehrautorität der Bischofskonferenzen, die ihnen der CIC, can. 753, bereits zugesprochen hatte. Da jeder Bischof in seinem Bistum das authentische Lehramt für seine Diözesanen besitzt, lässt sich dies einer Vereinigung von Bischöfen kaum absprechen. Es gilt jedoch nur, wenn eine Lehräußerung einer Bischofskonferenz einstimmig zustande kommt; andernfalls erlangt sie erst nach ihrer Überprüfung (*Rekognitio*) durch Rom Rechtskraft.¹⁴ Diese Anerkennung der Lehrautorität ist zudem in eine Reihe frommer Ermahnungen eingepackt: «Da die Glaubenslehre ein gemeinsames Gut der ganzen Kirche und Band ihrer Gemeinschaft ist, sind die in der Bischofskonferenz versammelten Bischöfe vor allem darum besorgt, dem Lehramt der universalen Kirche zu folgen und es in angemessener Weise zu dem ihnen anvertrauten Volk gelangen zu lassen.» Selbständig sollen sie offenbar vor allem «das Gewissen der Menschen erleuchten» in Bezug auf neu auftauchende ethische Probleme. Doch auch dabei seien sie sich «der Begrenzungen ihrer Aussagen bewusst, die nicht die Eigenschaft eines universalen Lehramtes besitzen, obwohl sie offiziell und au-

thentisch und in Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl sind. Sie sollen [...] die Resonanz in der weiteren Umgebung, ja in der ganzen Welt berücksichtigen, die die Medien den Ereignissen eines bestimmten Gebietes verleihen.»¹⁵

Diese und die weitere, durchaus richtige Einschränkung, dass «kleinere Organismen – der Ständige Rat, eine Kommission oder andere Büros» – nicht die Lehrautorität besitzen,¹⁶ sowie die geforderte Überprüfung der Statuten jeder Konferenz durch Rom¹⁷ zeugen offenbar von einem gewissen Misstrauen gegenüber den Bischofskonferenzen, das vielleicht durch unliebsame Erfahrungen genährt wurde.

4. Die Bischofskonferenzen als Lernort der Kollegialität

In der zögerlichen kirchlichen Anerkennung der Bischofskonferenzen spürt man zwar die Bedenken einer Zentralbehörde angesichts der ihr entgleitenden Übersicht; doch der offensichtliche Nutzen der Konferenzen für das Leben der Kirche darf deshalb nicht geleugnet werden. Sie können nationale und regionale Probleme auf nationaler oder regionaler Ebene, und damit wohl auch sachgemäßer lösen. Eine Bischofskonferenz stellt zwar keinen Zusammenschluss von Einzelkirchen dar, wie eine Kirchenprovinz (Metropolie) oder ein Patriarchat; doch sie lehrt die Bischöfe, über die Grenzen ihres Bistums oder Erzbistums hinauszuschauen und ihre Entschlüsse im Blick auf das umfassendere kirchliche Wohl zu fällen. Ein Konzil oder eine Synode war schon immer ein Lernprozess, der zu einer einmütigen Meinungsbildung führen sollte. Das Gleiche ist jetzt auch von den Versammlungen einer Bischofskonferenz zu sagen. Je seltener in der lateinischen Kirche die Synoden geworden sind, um so dringlicher wird das Zusammentreffen der Bischöfe in einer Bischofskonferenz.

Die theologisch richtige Aussage, dass jeder einzelne Bischof in direkter Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl steht und handelt, kann praktisch zur Farce werden, wenn ein einzelner Bischof seine persönlichen Vorlieben mit dem Hinweis auf den Apostolischen Stuhl deckt. Wer Bischof wird, muss neu lernen, was das *sentire cum Ecclesia*, das Entscheiden im Einklang mit der Kirche auf der Führungsebene bedeutet. Ein solcher Lernprozess wird durch das bloße Lesen von Texten nicht angestoßen, sondern nur durch die kollegiale Begegnung mit Seinesgleichen und die konkrete Auseinandersetzung mit ihnen. Jeder neue Bischof muss auf seine erfahrenen Mitbrüder hören, seine eigene Meinung dem Vergleich mit der Meinung seiner Bischofskollegen aussetzen, seine eigene Erfahrung an ihrer Erfahrung messen. In einer Bischofskonferenz geht es nicht darum, Mehrheiten zu bilden, wie in einem Parlament, oder einen Kompromiss

zwischen widerstreitenden Interessen auszuhandeln. Vielmehr muss man zu einer einmütigen, möglichst einstimmigen Meinung zusammenzufinden, wie in einer Synode oder auf einem Konzil. Dafür sind zunächst die verschiedenen Standpunkte gegeneinander abzuwägen, wobei jeder Bischof bereit sein muss, die eigene Sichtweise zugunsten einer besseren aufzugeben. Kollegialität in *Communio* bedeutet nicht notwendig Einstimmigkeit, aber jedenfalls Übereinstimmung, und diese hat jeder Bischof in hörender Auseinandersetzung mit seinen Mitbischöfen von Fall zu Fall neu zu erlernen.

Dabei werden unnötige Ecken seiner eigenen Meinung abgerundet und störende Lücken ausgefüllt. Das führt dazu, dass jeder Bischof auch andere Standpunkte kennt und anerkennt, so dass er auch dort, wo er allein entscheiden kann, ausgeglichener entscheiden und das Gemeinwohl der Gesamtkirche berücksichtigen wird, das über die Grenzen seines Bistums hinausreicht. Wo in einer Bischofskonferenz grundverschiedene Gegebenheiten zusammentreffen, wie in unserer kleinen Schweizer Bischofskonferenz, in der sich auf engem Raum drei Sprachen, drei Kulturräume und drei verschiedene Traditionen des kirchlichen Lebens begegnen, kann ein gegenseitiger Ausgleich besonders fruchtbar und interessant werden. Man wird daraus manchmal die Lehre ziehen, dass sich nicht alles einheitlich regeln lässt und dass Einheit auch in Verschiedenheit möglich ist. Das Schweizer Beispiel kann auch zeigen, dass eine Bischofskonferenz nicht allzu groß sein sollte, damit ein wirkliches Hin und Her des Austausches möglich bleibt. Große Bischofskonferenzen haben deshalb manchmal einen ständigen Ausschuss eingerichtet, dessen innere Dynamik sich auch auf die Vollversammlung übertragen soll. Vielleicht noch erspriesslicher ist das Beispiel der Italienischen Bischofskonferenz, wo sich die Bischöfe in kleineren regionalen Konferenzen regelmäßig treffen und sich brüderlich kennen lernen.

Von den Bischofskonferenzen darf man so eine doppelte Frucht für die Einheit der Kirche erhoffen. Einerseits sind sie ein Übungsfeld für das kollegiale Beraten und Entscheiden im Sinne kirchlicher *Communio*. Das bereitet die Bischöfe darauf vor, gegebenenfalls in einer Synode mitzuwirken oder an einem Konzil teilzunehmen. Nicht wenige Konzilsväter mussten im II. Vatikanum erst einen Lernprozess in Kollegialität am Rande des Konzils durchmachen, bis diese sich in den Konzilstexten niederschlagen konnte. Nach dem Konzil zeigten und zeigen die Kontinentalversammlungen des CELAM, dass auch auf kontinentaler Ebene Kollegialität und *Communio* möglich ist.

Die andere Frucht, die man von den Bischofskonferenzen erwarten darf, ist eine gewisse Regionalisierung des kirchlichen Lebens und eine echte Verschiedenheit in der Einheit der Kirche. Das konkrete kirchliche Leben wird, ob wir es wollen oder nicht, stets mehr oder minder große regionale Unterschiede aufweisen, allein schon auf Grund verschiedener Vorgegeben-

heiten. Papst Johannes Paul II. hat deshalb auf das Jahr 2000 hin Kontinentalsynoden einberufen, die allerdings noch weitgehend zentral gesteuert waren. Wünschenswert wäre ein Zusammentreten solcher Synoden «von unten» her, das heißt von Seiten der Bischofskonferenzen, weil diese in Tuchfühlung mit der Lebenswirklichkeit der einzelnen Völker stehen. Eine solche Regionalisierung wird, wie schon das Motupropio angemahnt hat, weniger die kirchliche Lehre betreffen, als die seelsorglichen Probleme und die entsprechende Vorgehensweise. Das Beispiel des CELAM zeigt, dass von einer Regionalisierung auch Anstöße für andere Regionen, ja für die Gesamtkirche ausgehen können – eine neue Form kirchlicher Communio.

5. Aufwertung der Bischofskonferenzen durch Papst Franziskus

Es verwundert deshalb nicht, wenn Papst Franziskus als Südamerikaner bestrebt ist, die Bischofskonferenzen aufzuwerten. Als Vorsitzender der Argentinischen Bischofskonferenz und als für den Schlussbericht verantwortlicher Relator bei der Versammlung in Aparecida konnte er erfahren, wie nützlich Bischofskonferenzen sein können. Die Versammlung von Aparecida hat sein Kirchenverständnis offenbar tief geprägt.¹⁸ Seine Erfahrungen als Ordensoberer haben ihn wohl schon früh auf die bischöfliche Communio und Kollegialität vorbereitet. In den oft länderübergreifenden Kapiteln und Kongregationen der Orden ist im allgemeinen viel Communio-Gemeinschaft zu spüren. Der Beitrag der Ordensleute zu einem vertieften Verständnis der Kircheneinheit würde einmal eine eingehende Untersuchung verdienen. Ein Papst, der Ordensoberer war, wird naturgemäß eine etwas andere Sicht auf Einheit und Vielfalt haben als ein früherer Professor, Diözesanbischof oder gar ein Kurialbeamter.

Zwei Hinweise können zeigen, dass Papst Franziskus ganz offensichtlich den Bischofskonferenzen größere Bedeutung zuerkennen will. Zum einen hat er mehrmals die Absicht geäußert, Entscheidungen und Kompetenzen, die bisher Sache der römischen Kurie waren, in die Zuständigkeit der örtlichen Bischofskonferenzen zu geben. Wohl in Erinnerung an seine Erfahrung als Erzbischof von Buenos Aires schreibt er in *Evangelii gaudium*: «Es ist nicht angebracht, dass der Papst die örtlichen Bischöfe in der Bewertung aller Problemkreise ersetzt, die in ihren Gebieten auftauchen. In diesem Sinne spüre ich die Notwendigkeit, in einer heilsamen «Dezentralisierung voranzuschreiten» (16). Bei dieser Dezentralisierung denkt der Papst in erster Linie an die Bischofskonferenzen und nicht an die einzelnen Bischöfe. Das zeigt eine weitere Bemerkung: «Das Zweite Vatikanische Konzil sagte, dass in ähnlicher Weise wie die alten Patriarchatskirchen «die Bischofskonferenzen vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten [können], um die kollegiale

Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen». Aber dieser Wunsch hat sich nicht völlig erfüllt; denn es ist noch nicht deutlich genug eine Satzung der Bischofskonferenzen formuliert worden, die sie als Subjekte mit konkreten Kompetenzbereichen versteht, einschließlich einer gewissen authentischen Lehrautorität» (32).¹⁹

Eine Dezentralisierung zu Gunsten der Bischofskonferenzen scheint in doppeltem Sinne angebracht. Einerseits können diese örtlichen Körperschaften besser beurteilen, was in einer gegebenen Situation richtig und für die Kirche förderlich ist, als die oft weit entfernte römische Kurie, die zudem traditionell europäisch, um nicht zu sagen italienisch denkt. Zum andern ist es weise, wichtige Entscheide nicht einem einzelnen Bischof zu überlassen, sondern ihn in die Gemeinschaft seiner Mitbischofe einzubinden, die durch aktiven Meinungsaustausch zu einem ausgewogeneren Urteil kommen kann.

Als zweites hat Papst Franziskus fast unvermerkt auch in Bezug auf die Lehrautorität der Bischofskonferenzen einen wichtigen Schritt getan. In *Evangelii gaudium* führt er mehrmals Aussagen von Bischofskonferenzen als Beleg für seine eigenen Ausführungen an. Er zitiert an sieben Stellen Aparecida,²⁰ zweimal Puebla,²¹ ferner zweimal die Bischofskonferenzen der USA und Frankreichs²² und je einmal jene von Brasilien, der Philippinen, des Kongo und von Indien.²³ Das ist, soviel ich sehe, etwas Neues in einem päpstlichen Lehrschreiben. Wenn bisher ein solches Schreiben Bischofskonferenzen oder deren Entscheide überhaupt erwähnte, dann nur im Sinne ihrer Bestätigung durch den Papst. Papst Franziskus dagegen lässt umgekehrt seine Aussagen durch die Bischofskonferenzen erläutern oder gar bestätigen.

Seit einem Jahr wurde viel von einem neuen Frühling in der Kirche geschrieben, der durch Papst Franziskus aufbrechen soll. Eine der hoffnungsvollsten Knospen in diesem Frühling ist zweifellos der Ansatz des Papstes für eine Aufwertung der Bischofskonferenzen. Er könnte mithelfen zu einer angemesseneren Verwirklichung des vom II. Vatikanum gezeichneten Kirchenbildes.

ANMERKUNGEN

¹ Die in Rom gern wiederholte Formel *cum et sub (Petro)* findet sich meines Wissens erstmals im Schreiben der Glaubenskongregation *Communio notio* 14. Sie soll die in *Lumen gentium* 21–25 und *Christus Dominus* 2–3 unterstrichene Sonderstellung des Papstes als Haupt des Bischofskollegiums hervorheben, kraft derer die kirchliche *communio* eine *communio hierarchica* ist (*Nota praevia* 2, 4, N.B und CD 4).

² Vgl. 1 Kor 12, Kol 1, 18, Eph 1, 23; 2, 16; 4, 15–16; LG 7.

³ CIC (1917), can. 292.

⁴ Vgl. das Motuproprio *Apostolos suos* Johannes Pauls II. (21. Mai 1998): «Über die theologische und rechtliche Natur der Bischofskonferenzen».

⁵ CIC (1983) can. 447–459.

⁶ *Relatio finalis* von Kardinal Daneels, C, 1. Dass der Papst die Veröffentlichung dieser Relatio erlaubte, statt selbst ein nachsynodales Schreiben zu verfassen, kann zweierlei bedeuten: Entweder sollte die Eigenständigkeit der Synode aufgewertet werden oder der Papst wollte die Ergebnisse der Synode, namentlich ihr Verständnis der *communio*, sich nicht ganz zu eigen machen. Die darauf folgende Entwicklung lässt letzteres vermuten.

⁷ Ebd., C, 4.

⁸ Ebd., C, 5, mit Verweis auf *Lumen gentium* 23, *Christus Dominus* 38, CIC (1983) can 447.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd., C, 8.

¹¹ *Communio* notio 9 und 13. Diese von vielen Theologen nicht geteilte Sichtweise ergab sich offenbar daraus, dass hier *communio* in erster Linie als Verbindung der einzelnen Gläubigen mit Gott verstanden wird, wobei die notwendige Vermittlung durch die konkrete (Einzel)kirche in den Hintergrund trat (ebd., 3).

¹² JOHANNES PAUL II., *Apostolos suos*, 14.

¹³ Ebd., 12.

¹⁴ Ebd., 22 und *Ergänzende Normen*, Art. 1.

¹⁵ Ebd., 21–22.

¹⁶ Ebd., 23 und *Ergänzende Normen*, Art. 2.

¹⁷ Ebd., 18 und *Ergänzende Normen*, Art. 4.

¹⁸ Aparecida wird im Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* zwölfmal zitiert, und bei seiner Brasilienreise hat der Papst als erstes das Heiligtum von Aparecida besucht. Bei seinen Ansprachen für die Bischöfe bezog er sich ebenfalls ausführlich auf Aparecida. Vor allem die Ansprache für das Koordinationskomitee des CELAM dürfte aufschlussreich sein für das Pastoralprogramm des Papstes.

¹⁹ Mit Verweis auf LG 23 und auf das Motuproprio *Apostolos suos*.

²⁰ In Nr. 10, 15, 25, 83, 122, 124, 181.

²¹ In Nr. 115, 122.

²² USA in Nr. 64, 220, Frankreich in 66, 205.

²³ Brasilien in Nr. 191, Philippinen in 215, Kongo in 230 und Indien in 250.

buch zum thema

CHRISTIAN STOLL · WIEN

«PETRUS IM GEFÜGE»

Hans Urs von Balthasar über die Stellung des Papstes in der Catholica

Lesen wir ein Buch, das vor 40 Jahren zum ersten Mal erschien, von hinten nach vorn.¹ Hans Urs von Balthasar fragt dort nach der Stellung des Papstes in der katholischen Kirche. Wie beantwortet der Theologe eine solche Frage? Nicht – so Balthasar damals –, indem er sich um den medialen Klatsch über die Person des gegenwärtigen Papstes kümmert; nicht, indem er nach seinem weltpolitischen Einfluss fragt; auch nicht, indem er sich in die Folge der Kommentatoren einreihet, die den Papst als Konservativen oder als Reformen erkannt haben wollen. Der Theologe beantwortet sie theologisch und das heißt auch katholisch zuallererst: biblisch.

Der Petrus des Neuen Testaments

Die Bibel spricht nicht vom Papst, sie berichtet von Petrus, seinem besonderem Verhältnis zu Jesus und seiner unübersehbar herausgehobenen Stellung unter den Aposteln. Balthasar fragt nach der biblischen Grundlage des Petrusdienstes mit großer Ernsthaftigkeit. Weder geht es ihm nach der Manier neuscholastischer Handbücher darum, einfach den «Schriftbeweis» für den päpstlichen Primat beizubringen, noch folgt er der Sohmschen Intention, Ekklesiologie und Amtstheologie durch Rekurs auf ein noch nicht verrechtlichtes «Urchristentum» zu erledigen. Er will wissen, wie das Neue Testament Petrus zeigt, und seinem Zeugnis trauen.

Balthasar sieht den biblischen Petrus durchaus mit Autorität und Vollmacht ausgestattet und dies soweit, dass er den Bogen auch achtzehn Jahrhunderte später nicht überspannt findet. Das Erste Vatikanum sagt – wenn

CHRISTIAN STOLL, geb. 1982, ist Universitätsassistent am Institut für Dogmatische Theologie in Wien.

auch isoliert und durch das Zweite ins rechte Licht gerückt – was die Bibel sagt: Ohne Einheit mit dem Nachfolger Petri keine volle Zugehörigkeit zur Kirche Christi. Diese Einheit ist für Balthasar bereits biblisch keine symbolische, kein «Ehrenprimat», sondern eine durch konkrete Autorität und konkreten Gehorsam verbürgte. Man müsse hinnehmen, dass das Neue Testament dies sagt.

Es sagt aber neben diesem noch weit mehr und anderes. Auf der Unterschlagung dessen, was die Bibel noch über Petrus sagt, beruhen für Balthasar alle Fehldeutungen und Überzeichnungen des Papstamtes in der Geschichte der Kirche. Unübersehbar sei zunächst «die vollkommene Überforderung des Menschen Petrus durch das ihm zugemutete Amt». (129) In dieser Überforderung hebt sich Petrus nach biblischem Zeugnis nicht von den anderen Jüngern Jesu ab, ja er steht hier – gleichsam in umgekehrter Richtung der Repräsentation – an der Spitze der Jesus verleugnenden Jüngerschaft: «Die theologische Präzision der Passionsszenen, in denen die Christen – Verräter, Verleugner, Fliehende – schmachvoller dastehen als Juden und Heiden, ist so schlagend, daß im Anblick des unter Flüchen leugnenden, dann bitter weinenden Petrus jeder Christ in diesem Primas nur sein eigenes Bild erkennen kann.» (129) So wie Christus das Scheitern derer, die ihm nachfolgen, verzeihend auffängt, fängt er dann auch Petrus auf und dies nicht nur als Mensch und Christ unter anderen, sondern auch in seinen Vollmachten. Dass sie nur als von der Gnade der Vergebung am Kreuz unterfangene bestehen können, muss jedem Nachfolger Petri, der an seinem Urtyp Maß nimmt, vor Augen stehen.

Im Gefüge der Typoi der Kirche

Aber warum denn überhaupt annehmen, Petrus habe einen Nachfolger? Warum nicht das biblische Zeugnis als Auskunft über einzigartige Personen am Ursprung der Kirche verstehen? Balthasar zufolge scheidet ein solches Verständnis nicht nur für Petrus aus, sondern auch für zahlreiche andere Figuren des neutestamentlichen Geschehens. Sie sind «Prägestempel», «typoi», die in der Glaubensüberlieferung der Kirche eine bleibende Bedeutung haben, nicht nur moralische Exempel – «wie könnte die Verleugnung des Petrus ein solches sein!» Eine typologische Betrachtung, die von den «konkret-inkarnierten Episoden» des Neuen Testaments ihren Ausgang nimmt, schreibt Balthasar nebenbei der Theologie ins Stammbuch, «falls sie nicht abstrakt und damit untheologisch» (125) werden wolle.

Freilich bleibt die Nachfolge Petri auch in einer solchen Sicht ein Sonderfall, denn keine der anderen biblischen Typoi kennt eine institutionelle Fortsetzung. Seinen Grund hat dies in der amtlich-rechtlichen Gestalt des

Typos Petri in der Schrift. Diese Sonderstellung bedeutet jedoch gerade nicht, dass, die anderen Typoi und ihre Verkörperungen in der Kirche weniger wirklich oder maßgebend wären. Balthasar sieht Petrus im Gefüge der Selbstbeschränkung des Täufers, der johanneischen Liebe, des paulinischen Charismas, der jakobinischen Gesetzestreue, vor allem aber der «umgreifenden Mütterlichkeit» der Kirche, wie sie durch Maria verkörpert wird. Dabei ist die zeitliche Reihenfolge der biblischen Erzählung von Belang: «Am Ursprung, mitten im Ereignis der Menschwerdung, steht *Maria*, die es geschehen läßt, daß sie zur Person und damit auch zum ganzen Werk ihres Sohnes in ein physisch und geistig mütterliches Verhältnis tritt.» (116) Die Wahl der Zwölf mit Petrus an der Spitze kann «von diesem vorgängigen umgreifenden Verhältnis niemals unabhängig sein, sie hat darin ihre Ordnung.» (117)

«Sowohl das Marianische wie das Petrinische sind der Kirche koextensiv» (170), kann Balthasar sagen, nicht ohne Petrus auf den zweiten Platz zu stellen. Der Papst ist nicht die «Pyramidenspitze» der Kirche, denn die «petrinische Universalität» werde «von der marianischen mitgeformt, nicht aber diese von jener». (171) Der maßgebliche Ursprung der Kirche liegt in der personalen Einwilligung eines Menschen, nicht in der Übertragung rechtlicher Vollmachten: «Das marianische Fiat ist umgreifende – in seiner Vollkommenheit uneinholbare, aber schützende und lenkende – Form für das ganze kirchliche Leben.» In dieser Zustimmung liegt die «Freigabe», die den Raum des Glaubens eröffnet, in dem auch der petrinische Dienst seinen Platz hat. Das marianische Fiat umfängt den Raum der Kirche mit seinen typologisch begründeten Spannungsfeldern. «Es ist die innere Gestalt der *Communio*...» (ebd.)

Schließlich ist auch die kirchliche *Communio* als ganze noch einmal in ihrem Verhältnis zum entscheidenden Typos des Neuen Testaments zu sehen, zu Jesus Christus selbst. Erst im Licht dieses Verhältnisses erscheinen alle anderen Typoi, unter ihnen auch Petrus, an dem Ort, wo sie der Glaube weiß: «Wie Christus, der «Herr und Meister», wesentlich in der Gestalt des «Gottesknechtes» erscheint, so müssen alle von uns betrachteten Gestalten seiner Konstellation (die alle zu inneren Strukturprinzipien der Kirche werden) im Abstand des berufenen Menschen an seinem «von-sich-weg-auf-Gott-hin» weisenden Dienst teilnehmen: der Täufer ist, «nicht, nicht, nicht, der Messias» (Joh 1, 20.21), *nur* verweisende Stimme, die «abnehmen muß» vor dem erscheinenden Wort (Joh 3, 30). Maria ist *nur* «Magd des Herrn», die in ihrem ganzen Dasein, «seinem Wort gemäß geschehen läßt». Johannes ist *nur* der anonyme Jünger, den Jesus liebt, der zurücktretend die beiden großen Realsymbole der kirchlichen Einheit miteinander verbindet. Paulus ist «nichts» (2 Kor 12, 11), er «verkündet sich nicht selbst» (2 Kor 4, 5), ist *nur* angestellt als «Botschafter» im «Dienst der Versöhnung» (2 Kor 5, 18.20). Und

auch Petrus, der immerfort Gedeimütigte, Zurechtgewiesene, ist *nur* ein gewarnter Verwalter, der nicht die eigene Herde, sondern die Christi im Sinne Christi zu weiden hat.» (188f.)

Antirömischer Affekt?

Man muss die Theologie des Petrusdienstes, wie Balthasar sie im zweiten und dritten Teil seines Buches entwickelt, kennen, um ihm durch den ersten folgen zu können. Es ist dieser Teil, dem das Buch seinen Titel schuldet: der antirömische Affekt. Auf achtzig Seiten bietet Balthasar ein polemisches Panorama aller möglichen Gegner des Papsttums, ihrer psychologischen und weltanschaulichen Färbung, ihrer irrigen theologischen Prämissen. Tritt man dem Autor zu nahe, wenn man sich hier an manch grobem Urteil, das in einem ungeduldigen gereizten Ton («Bauernaufstand», 37) vorgebracht wird, stößt? Ist es von der Stellung Petri im Gefüge der Catholica her nicht übertrieben, eine antirömische Ökumene zu konstruieren, die nicht einfach in der Ablehnung des römischen Primatsverständnisses übereinkommt, sondern in dieser Ablehnung ihr zentrales psychologisches, geistiges und theologisches Prinzip findet? («Die Einheit der Negation», vgl. 69–72)

Balthasar selbst war mit diesem Teil offenbar nicht sehr zufrieden, als er kurz vor seinem Tod eine Neuausgabe des Buches plante. Aus dieser ist zwar nichts geworden, der Verlag teilt jedoch zu den geplanten Änderungen, wie sie aus Balthasars Notizen hervorgehen, mit: «Er hatte vor, den ersten Teil neu zu schreiben, den letzten auszubauen und dem ganzen eine andere Überschrift zu geben, wohl mehr im Sinn des Untertitels» (VII). Der Untertitel («Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?») trifft das theologische Herzstück des Buches im zweiten und dritten Teil. Dagegen wollte Balthasar den ersten Teil revidieren, ebenso den Titel. Dieser entstammt übrigens – ohne dass Balthasar dies erwähnt – einer Schrift des Staatsrechtlers Carl Schmitt². Mit Schmitt, der das Repräsentationsprinzip eines absolutistischen Papsttums in staatsrechtlicher Absicht wiederentdeckt, hat Balthasars «integrativer» Vorstoß nichts gemein und so könnte die Absicht, dem Buch einen neuen Titel zu geben, auch darauf zielen, sich von Schmitt zu distanzieren. Vielleicht hat Balthasar im Rückblick aber auch gesehen, dass es nicht gut ist, im Affekt über Affekte zu schreiben.

Communiale Liebe ohne Affekt

Lässt sich aus der psychologisch-theologischen Diagnose eines antirömischen Affektes deshalb aber gar nichts lernen? Oder positiv gefragt: wie ist

der Glaube emotional temperiert, der Petrus und seinen Nachfolger im Gefüge der Kirche annimmt? Er ist, das macht Balthasar hinreichend deutlich, nüchtern und gelassen. Er räumt dem Nachfolger Petri den Platz ein, der ihm gebührt, nicht mehr und nicht weniger. Nicht weniger? Um das geforderte Maß nicht zu unterschreiten, bietet Balthasar einige Kriterien, die sich durchaus zur Selbstprüfung eignen. In Stichworten: der Papst ist gut, wenn nur die Kurie nicht wäre; «ein Papst, bloß nicht dieser»; «ein Papsttum wie es früher war»; «Petrus, aber kein Papst» (vgl. 58–69). All diese Muster bleiben nach Balthasar hinter dem petrinischen Anspruch auf konkreten Gehorsam zurück und ersetzen ihn durch einen Affekt, der im Papst «eine Art negatives Faszinosum» (69) findet.

Was aber, wenn man dem Papst mehr zuschreibt als nötig? Auch dies führt zum Affekt. Im Traditionalismus eines Bonald, eines Maistre, eines Maurras sieht Balthasar eine «Ideologie» ohne lebendige Wurzel, die aus der Kirche durch die «Überbetonung ihrer Strukturiertheit» eine soziologische Größe macht und sich «positiv allenfalls als religiöse Volkstradition rechtfertigen lässt» (78). Hier wird der Glaube an den Papst – und nur bei einer solchen Fehlform kann man überhaupt so reden – aufgeregt, da er sich an dessen politischer Funktion ergötzt. (Carl Schmitt hätte dies nicht gerne gehört.) Gegen einen katholisch verbrämten Klassizismus und Romanismus, der vor allem an der Tradition als soziologischer Größe Maß nimmt, setzt Balthasar ein befreiendes Bekenntnis zur christlichen Universalität des Petrusdienstes. Das Christentum ist nicht «an ein Land und eine heilige Stadt» gebunden, Rom ist nicht die Fortsetzung Jerusalems, es ist grundsätzlich nicht heiliger als die übrige von Christus erlöste Welt; noch weniger ist das Christentum auf Gräbern, und wären sie Apostelgräber, aufgebaut, sondern auf der Tatsache der Auferstehung Jesu, deren Zeichen das leere Grab war.» (48)

Als Leitfaden für das alltägliche Leben der Kirche, in deren Gefüge der Nachfolger Petri seinen selbstverständlichen Platz hat, bietet Balthasar einfache und klare Worte: «Der ‹Vorsitz in der Liebe› kann sinnvoll und wirksam innerhalb einer *Communio* der Liebe geführt werden. Das heißt positiv, daß jeder Katholik, der in der Liebe lebt, seinen freien unmittelbaren Zugang zu Gott und seine freie Meinungsäußerung in der Kirche hat, wenn sie nur in der Liebe geschieht. Es heißt negativ, daß ein ‹Vorsitz in der Liebe› nicht fruchtbar sein kann, wo in der inneren Gemeinschaft das Wohlwollen der Liebe fehlt.» (8) Die christliche Liebe ist kein Affekt im Sinne der genannten Fehlformen, denn «sie ereifert sich nicht, sie prahlt nicht, sie bläht sich nicht auf, [...] sie lässt sich nicht zum Zorn reizen, trägt das Böse nicht nach», sondern «freut sich an der Wahrheit» (1 Kor 13).

Und heute?

Fragen wir am Ende, wo Petrus vierzig Jahre später, aus dem Gefüge ins Rampenlicht eines aufgeregten Interesses tritt. Manche der Diagnosen Balthasars, wie die über den Soziologismus der Traditionalisten, bedürfen keiner Übersetzung in die Gegenwart. Sie haben weiterhin Gültigkeit. Andere geben heute noch mehr zu denken als damals («Warum muß der Papst im Ausland von Jugendgruppen [...] mit einem Huronengebrüll begrüßt werden...?», 8). Die mediale Inszenierung des Papstes, die Balthasar schon damals für einen Katalysator glaubensfremder Affekte hielt, ist in den letzten vierzig Jahren immer intensiver geworden. Man muss sie nicht in jeder Hinsicht für schädlich halten, die von Balthasar beschriebenen Gefahren sind jedoch nicht von der Hand zu weisen.

Auch das grundsätzlich erfreuliche mediale Interesse am gegenwärtigen Papst kann für Glaube und Theologie ein trügerischer Kompass sein. Wo manche Medienstimme lustvoll registrieren zu können meint, dass der Papst den Anspruch des eigenen Amtes zurücknimmt oder gar aufgibt, ist Vorsicht geboten. Das Urteil über die gegenwärtige sich erneuernde Gestalt des Papstamtes hat nach Balthasar einerseits am biblischen Glauben, der den Petrusdienst als Teil der kirchlichen *Communio* einschließt, Maß zu nehmen, andererseits am konkreten Nachfolger Petri, Papst Franziskus. Dieser hat mehrfach seinen Wunsch bekräftigt, den Petrusdienst in kollegialerer Weise ausüben zu wollen, wie es das Zweite Vatikanum in seiner Zuordnung von Primat und Episkopat angezielt hat. Dass er gedenkt, am Primat grundsätzlich etwas abzumarkten, kann man getrost einen medial projizierten Affekt nennen, ganz gleich, ob er als Euphorie oder Untergangsstimmung daherkommt.

Franziskus antwortete auf die Frage, ob seine bevorzugte Selbstbetitelung als «Bischof von Rom» bedeute, dass er den überkommenen Anspruch des Papsttums zugunsten einer Stellung als *primus inter pares* zurücknehme: «Der Papst ist Bischof, Bischof von Rom, und deshalb ist er Nachfolger des Petrus und Stellvertreter Christi. Das sind weitere Titel, aber der erste Titel ist «Bischof von Rom», und von dort kommt alles her. Zu sagen oder zu denken, dass das so etwas wie *primus inter pares* bedeuten solle... nein, das ist keine Folge davon. [...] Ich glaube zwar, dass das ein bisschen die Ökumene fördert, aber das ist auch das Einzige...» Kann man gelassener mit dem bleibenden Anspruch des eigenen Amtes umgehen? Der gegenwärtige Papst weiß sich als Nachfolger Petri im Gefüge, wenn er kurz darauf festhält: «Die Muttergottes, Maria, war viel wichtiger als die Apostel oder als die Bischöfe und Diakone oder Priester.»³ Hans Urs von Balthasar hätte dem nur zustimmen können.

ANMERKUNGEN

¹ Hans Urs VON BALTHASAR, *Der antirömische Affekt. Wie läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*, Einsiedeln ²1989 (Freiburg 1974).

² Carl SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau 1923.

³ Abrufbar unter http://de.radiovaticana.va/news/2013/08/03/die_fliegende_pressekonferenz_des_papstes/ted-716706. Andernorts hat Papst Franziskus diese Einsicht wiederholt und auf das marianische Prinzip bei Balthasar hingewiesen. «Il grande teologo Urs von Balthasar lavorò molto su questo tema: il principio mariano guida la Chiesa accanto a quello petrino. La Vergine Maria è più importante di qualsiasi vescovo e di qualsiasi apostolo.» (Interview im Corriere della Sera, 5.3.2014).

«UND DAS IST MIR VON DER LIEBE ZUR KIRCHE GEBLIEBEN...»

Hans Blumenbergs letzter Brief. Mit einem Nachwort von Uwe Wolff

Altenberge, 26. 2. 1996

Lieber Direktor Wolff,¹

wie ich in der Zeitung lese, ist 1995 in der Elterngunst und –willkür der Vorname Maria in West und Ost auf den ersten Platz gesprungen. Nach der Angelologie und der Dämonologie nun die Mariologie? Sie haben sich auch darin schon als kompetent erwiesen und können es nach den gelungenen Prophetien jeweils ganzer Dezennien (mit etwas self-fulfilling prophecy) wieder tun.² Allerdings haben die Dämonen keineswegs die Engel aus dem Zeitgeistfeld vertreiben können, und das liegt ja wohl im Sinne des von Ihnen gern und schön zitierten Lutherwortes über die Proportionen.³ Wie zur Bekräftigung bekamen wir vorgestern aus Wien von unserem Tobias⁴ (Zahnarzt mit Nebeninteressen) eine Reproduktion des St. Michael von Murillo aus dem Kunsthistorischen Museum, an den ich mich nicht erinnern konnte, obwohl er doch im Wortsinn «groß-artig» ist. Nun bezeugt ja auch die Kunstgeschichte, daß die Mariologie theologisch ersten Ranges ist – nicht umsonst ist sie der Angelpunkt des Dissenses unserer beiden Konfessionen (nicht zur Orthodoxie hin). Die Päpste seit Pius IX. und dem XII.⁵ (beide «Marianiker» mehr als Mariologen) haben von ihrer Infallibilität (im Falle des IX. noch nicht einmal definiert!) aus mir nicht ganz rätselhaften Gründen einen den Dissens unnötig verschärfenden Gebrauch gemacht. Ohne die *conceptio* und ohne die *assumptio* wäre die «Ökumene» weniger hoffnungslos. Aber wozu brauchen wir diese eigentlich? Ich frage das nicht frivol, im Gegenteil: das So-tun-als-ob der sich im Gehaben und in den Interessen immer ähnlicher werdenden deutschen Kirchen⁶ finde ich eher peinlich. Warum nicht zugeben, daß wir die Differenzen und ihre Begriffe doch gar nicht «verstehen» und es Religionskriege vorläufig zumindest nicht geben wird? Im Reden von etwas, was uns sowieso sprachlos

läßt, darf es viele Sprachen geben und hat es immer gegeben, gerade auf der *via negationis*. Die Bücher von Uwe Wolff zeigen auch das, überschreiten furchtlos die Demarkationslinie der Prälaten. Deshalb mein Fingerzeig à la manière de Grünewald auf die «katholische» (=lukanische) Maria unter dem «lutherischen» Kreuz: Mariologie ist Kreuzestheologie, nicht nur in der «Schmerzensmutter» aller Pietàs, von denen die Bibel nichts weiß, die aber theologisch hellstichtig fürs Essentielle sind. Langer Rede kurzer Sinn: ich wünsche (nicht *mir*, denn ich werde es unter tellurischen Bedingungen nicht mehr lesen) einer nicht ganz gottverlassenen Welt ein Stück Mariologie von Uwe Wolff. Ich schließe in den Wunsch ein, daß er auch den Sinn der «Jungfrauengeburt» nicht mit der Leichtfertigkeit von Uta Heinemann verachten wird, vielmehr als messianische «Substanz» ausweist (nach des Jeschajahu Art [7,16]: Darum gibt von selber mein Herr euch ein Zeichen. Da, die Junge wird schwanger und gebiert einen Sohn...). Natürlich ist die Stelle erst durch Matthäus *hê parthénos hexei en gastrí* ins Messianische transkribiert worden – aber was hätten solche Vorgeschichten je den Glauben gestört? Mehr noch: je die Lebenserfahrung, wie die eines Uwe Wolff, beirren können?

Dies ist nun ein Punkt, der mein Verhältnis zu Ihrer Dämonologie⁷ schwierig gemacht hat: ich habe nicht die geringste Erfahrung von der Art der in Ihrem Buch durchscheinenden. Meine «Dämonen» hatten schwarze Uniformen an und waren gar keine. Auf dieses Manko war ich durch Ihren langen Brief vom 27.1.95⁸ gefaßt; ich habe ihn viele Male gelesen, als Ihr Buch noch für mich in weiter Zukunft lag. Meine «Erfahrung» ist nur wenig einschlägig und indirekt: die in meiner Jugend vielumstrittene Stigmatikerin Therese von Konnersreuth, die man am ehesten blasphemisch als von Jesus «besessen» bezeichnen müßte und die mit Ihrer Besessenen⁹ allerdings zwei Gemeinsamkeiten hatte: das Sprechen in einer unbekannten Sprache (in der zweifelhafte «Fachleute» das Aramäische der Passionszeugen zu erkennen «glaubten») und die Nahrungslosigkeit, die hinwiederum nicht zum Tode führte, denn die Kreuzbegeisterte hat noch viele Jahre gelebt und die Kirche eher gestört als belebt – nur weil sie sich nicht länger als zwei Wochen einer «wissenschaftlichen» Beobachtung in einer Klinik unterziehen wollte, und das hätte auch ich – wie ich seit dem 9. September 1994¹⁰ weiß – an ihrer Stelle nicht getan. Mir ist der Fall durch «Zufall» bekannt geworden als ich in Niendorf an der Ostsee (jetzt Wohnsitz Ihres Protektors Ulrich Thoemmes¹¹) den Würzburger Ordinarius für «Religionspsychologie» kennenlernte, der als Autorität für die Sache Konnersreuth galt, das mit Publikationen «bewiesen» hatte, aber auch vor der künftigen Kanonisierung zurückschreckte. Auf mich hat der Fall nur «methodisch» Eindruck gemacht, was immer heißt: wie objektiv ist alles? und darüber habe ich bis

zum Ausbruch des Krieges (als wir alle andere Sorgen hatten und über unseren Passionen¹² die eine der Konnersreutherin vergaßen) mit Prof. Georg Wunderle Briefe gewechselt, die leider 1942 verbrannt¹³ sind, mitsamt der Bücher und Separaten, die er mir geschickt hatte. Diese «Erfahrung» war so schwach, daß ich sie erst über Ihrem Buch rekonstruieren mußte.

Ich schreibe das auch, um mein «Interesse» am Thema des Dämonischen zu quantifizieren, das erst durch Ihren Brief und dann Ihr Buch erregt worden ist – obwohl ich schon zu Weihnachten '89 in der FAZ auf Henning Ritters Seite ein «Kapitel einer Dämonologie»¹⁴ veröffentlicht hatte (das Sie am Schluß Ihres Buches heranziehen). Mich interessierte – und so wurde ich auch von den Germanisten, soweit sie verstandesfähig sind, verstanden – Goethes «Dämonologie» und ihr Zusammenhang mit seinem Origenismus. Trotzdem hätte ich zum Ausdruck «Kapitel» nicht gegriffen, wenn ich nicht den dunklen Drang verspürt hätte, da noch mehr tun zu sollen. Das haben nun Sie getan, und in der eindrucklichsten Weise. Vor allem durch die ständige «Kommunikation» (das darf man heute ja in jedem Unverstand gebrauchen) mit Ihrem Leben, Ihrer Familie (jetzt weiß ich genau und sicher die Namen Ihrer Kinder, nur nicht den Ihrer Frau!) und Ihrem Einblick in Zeitgeist und Subkultur. Ich habe viele Marginalien gemacht, aber wenig aus- und hinzuzusetzen. Wenn ich nichts übersehen habe, erwähnen Sie nicht den wichtigen Beschluß der Kurie (in Verfolg des perniziösen Vaticanum II, des Kongreß' der Wichtigtuer), den niederen Weihegrad des Exorzisten abzuschaffen (1972) und den doch sogar im Taufritual bis zum heutigen Tag (Zeuge: mein Enkel Jonas) verwurzelten Exorzismus (besser: Apotropismus) den vollgeweihten Priestern vorzubehalten, die seit dem Codex Juris Canonici 1983 der Zustimmung des Bischofs (Ordinarius) bedürfen, der seinerseits sich volle Gewißheit von der Obsession verschafft haben muß (wie mag er das machen?). Mir ist überraschend, daß in Ihrem Buch ein Jesuit als Exorzist¹⁵ auftritt; ich kenne diesen Orden ja besser als andere und weiß, wer alles den Orden verlassen mußte, weil seine Aktivitäten nicht zur Vernunftdisziplin der SJ paßten (z.B. Hans Urs von Balthasar¹⁶, der bedeutendste Kenner eben jenes Origenes, Hermann Muckermann [Kaiser-Wilhelm-Institut für Erbbiologie] usw.). Apropos: im Register steht leider «Origines», im Text richtig. Dafür fehlt im Reg. ganz «Petrus», und deshalb kann ich die Stelle nicht wiederfinden, auf die ich kurz verweisen wollte: das Erweckungswunder des Petrus in Joppe (Apg. 9, 40) erfolgt mit den – natürlich griechisch von Lukas berichteten Worten «Tabita, stehe auf!». Es ist auch theologisch wichtig, daß Petrus hier Jesus «parodiert» (würde ich sagen), «zitiert» (würde der Philologe sagen), «nachahmt» (würde der Leser der «Imitatio» sagen). Denn die Formel ist bei Markus 5, 41 wörtlich vorgegeben für das Wunder an der Tochter des Synagogenvorstehers Jairus: *talithá*

kûm(i), was Markus übersetzt und zum Imperativ «ich sage dir» verstärkt und was Luther unvergesslich schön übersetzt: *und das ist verdolmetscht: Mägdlein, ich sage dir, stehe auf!* Ich habe in «Matthäuspassion» (S. 201) darauf Gewicht gelegt, daß dies eins der nur vier Worte Jesu ist, die wir in der authentischen Sprache besitzen, und ich gehe wohl nicht fehl in der Annahme, daß dies hier geschieht, weil der Spruch ins frühe «Rituale» für die Erweckungspraxis der Jünger eingegangen war, die in den Apokryphen zur «Demonstration» von Macht ausgewuchert ist – während Jesus das Wunder verborgen wissen will, dem «Obersten der Schule» (so Luther für Jairus) und seinem Weib wie den mitgenommenen Dreien Stillschweigen befiehlt. Für den «Realismus», der immer mit der Alternative «Nahrung oder Nichtnahrung» verbunden ist (wie bei unseren Anneliese und Therese), ist hier ein zu wenig beachtetes Zeugnis im Vers 43: «und sagte, sie sollten ihr zu essen geben». Das kehrt als Stigma beim Auferstandenen wieder: auch er war tot, und nun ißt er wieder. Natürlich kennen alle diese liturgische Perikope gut, aber die Exegeten haben wenig Sinn für kleinere und größere «Kontexte», ihnen ist wichtiger (wie z.B. Aland), ob das «*kum(i)*» einen aramaisierten mesopotamischen Hintergrund hat. Das Missverständnis in Ap.loc.cit., wo aus dem «Mägdlein» (*talithá*) ein Name geworden ist: *tabithá* (bei Luther heißt sie «Tabea», sogar gegen die Einheitsbibel von '79) mit der Übersetzung «Reh» (wie bei Ihnen), aber *dorkás* in den griech. Lexika und auch bei Bauer/Aland doch schöner die «Gazelle», die wohl «umweltgemäßer» ist. Petrus treibt zwar auch alle hinaus und fällt sogar auf die Knie, doch der Missionserfolg in Joppe war gewaltig – und diesmal bekommt die wohl schon etwas älter als zwölfjährige Schneiderin (?), die übrigens schon (getaufte?) Christin war, nichts zu essen. Man muß aber auch dies im Kontext lesen: schon im nächsten Kapitel leistet und erfährt der Petrus Großes, wo er sich auf Jesu Teufelsaustreibungen beruft, auf die eigene Zeugenschaft zumal für das «Essen und Trinken» mit dem (folglich) real «von Gott Auferweckten» (nicht selbstmächtig Auferstandenen).

Aber ich verliere mich nun doch gegenüber einem «Obersten der Schule» in (überflüssiges) Belehren. Aber Ihr Buch hat mich dazu verführt, denn Sie schreiben doch über den Lenz¹⁷, der sich «mit Goethe identifiziert und sämtliche Verhältnisse durcheinandergerüttelt» hatte, er habe sich im Steinachtal mit Petrus identifiziert – gut und schön, nur ist, was folgt, der eine Satz eben nicht zutreffend: «Höher kann man nicht greifen» – da er doch unmittelbar auf einen Höheren zurückgriff. Darüber ließe sich schön Predigen oder «evgl. Religionsunterricht» halten. Ein Nachtrag, nicht mehr, zur Glosse «Religionspädagogik»¹⁸, die Ihnen verdankt, nicht untergegangen zu sein im recycling, sprich: Papiertonne. Sollte ich noch im kleineren Maßstab nörgeln, statt zu benedeien (megalynein, Lukas 1, 46)? Etwa daß

Goethes Sesenheimerin immer «Friedericke» gedruckt steht, wo es doch die hs. gesicherten «Friederikenlieder» gibt, und daß diese Rieke als «Goethes Geliebte» in die Dämonologie eingeht, was in seiner heutigen Eindeutigkeit sowenig bewiesen ist wie die gleiche Funktion der Charlotte von Stein? Daß ich ein Exorzist des Druckfehlerteufels bin, wie Herr Schwilk¹⁹ weiß, hat mit dem Fall der Mlle Brion nichts zu tun. Aber: ist die Prozedur des Moses mit dem Volk im Sinai zutreffend definiert (S. 179)? Ging es um asketische Reinigung für das Heilige Land oder ging es nicht um «Reinigung» durch Vergessen der ägyptischen Fleischtöpfe und Tiergötzen, ungeschrieben: um die Ablösung der ägyptischen «Generation» durch die nachsinaitische? (Wozu sonst gerade 40 Jahre?) Dazu auf S. 141 der Schlusssatz der «Kunst des Liebens»! Daß «hinterfragen» zweimal vorkommt, ärgert den Nicht-Liebenden der 68er Sprachwelt. Daß Thomas Mann eins von 6 Kindern weggenommen wird, ist dem in seinem Namen Geförderten²⁰ zu verübeln, und das so offenkundig als Verhängnis fehlender «Geschlechtslust für die Ehefrau» (das ist nicht zu beweisen, da Klaus Heuser und der Franzl im Dolder dazu etwas mager sind und die getrennten Bäder in Häusern und Hotels mit der Unlust eines Gealterten am «Weibsgeschmack» zu tun haben, aber gegen die *sechs* Kinder nicht aufkommen. Ohnehin ist das Herumreiten auf TMs Sexualität eine Mode).

Aber genug, ich darf nicht an Seite 4 herangehen – ich bin bald so alt wie TM!

So herzlich wie möglich
Ihr Hans Blumenberg

PS. (quid est non subscribendum) Um mich am Ende dieses Briefes zu vergewissern, in welchem «Kontext» denn nun er steht, habe ich die Mappe «Uwe Wolff» vorgenommen und zweierlei gesehen: 1) in welchem Aus- und Unmaß Sie mich an Ihrem Werk, Leben und Denken haben teilnehmen lassen, ausgenommen «Papa Faust» (Dank wäre da ein falsches Wort); 2) wie wenig es mir auf Blatt 1–3 dieses Briefes gelungen ist, mich nicht zu wiederholen (s. Mariologie). Aber ich schäme mich meiner Debitilität in Senilität vor der Juvenilität nicht.

Bei der «Wiedervorlage» Ihrer Akte habe ich noch einmal Ihr «In Licht und Eis»²¹ gelesen und bemerkt, was mir bei depressiver Erstlektüre entgangen ist – mir, dem lebenslang von der Nansen-Lektüre mit 9 Jahren Durchlebten.

Doch zuerst muß ich sagen, welcher Satz mich am tiefsten (das müßte man besser sagen) getroffen hat: der letzte, der Heimkehr-Satz «Welche Gnade, Heimat zu haben.» Es ist ein Wort aus einer Generation, die mich nicht versteht und die ich nicht verstehe. Nicht etwa, weil ich «Rechtes» witterte. Mir ist dieses Land unheimlich geblieben, obwohl ich es nur selten verlassen habe und selbst damals nicht verlassen wollte, als mir mein Vater die Devisen für ein Studium in Rom²² anbot, sogar dies anriet; die SJ war mir vertraut, sogar vielfach befreundet. Ich bin ein Nesthocker gewesen; Imagination hat mir genügt, Lokaltermine haben mich immer enttäuscht, vor allem in Ägypten, das mir aus Breasted, Jeremias und vor allem dem «Joseph» vital gegenwärtig war und nur grau-rötliche Ödnis darbot, als ich zwischen Gizeh, Sakkara, Assiut, Luxor und Hurghada automobil²³ Niltal und Wüste durchquerte. Irgendwo habe ich geschrieben: Nie hätte ich nach Ägypten fahren dürfen, spätestens in Brügge (das ich liebe wie Lübeck) hätte ich umkehren müssen. (Die Liebe für Brügge hat sich vererbt, Tobias könnte es Ihnen gesagt haben, er war mit seiner Mutter dort etwa in dem Alter, in dem ich zuerst Nansen las, und er ist von dort her der Kunstliebhaber und –kenner geworden, der er ist). Dies zu Ihrem letzten Satz. Er hängt eng zusammen mit dem, was Sie in Ihrem Brief vom 20.10.95 über meine Generation und die Ihres Vaters schrieben. Wie dieser habe auch ich den Glauben verloren – aber nicht die Liebe zur Kirche. Für sie, nicht für dieses Land, gilt Ihr Satz, den ich zitiert habe. Das gilt bis in meine ersten Semester in St. Georgen hinein, wo mir die SJ mit der Matrikel-Nr. N 002 Unterschlupf und die Disziplin eines lateinisch zu absolvierenden Philosophikums gewährte. Meine Mutter hat Hitler in einem katholischen Krankenhaus überleben können, während drei ihrer Schwestern ermordet wurden, darunter meine Lieblingstante, bei der ich eben jene Nansen-Bände vorfand, die mich in einem nie geheizten «Herrenzimmer» (es gab keinen Herren dafür) auf dem Fußboden liegend und zitternd – nicht vor Kälte – vor Aufregung durchlas. Zwölf Jahre später gab es das Zimmer, die Tante und den Nansen nicht mehr. Meine Mutter starb ein halbes Jahr nach Hitlers Untergang; es war im Elend ihres Sterbens wie ein Triumph. Wenige Tage später wurde in Rom der Graf von Galen²⁴ mit dem Kardinalspurpur erhoben, der Mann, bei dessen Weihe zum Bischof ich 1933 zum ersten Mal in Münster war, dessen Predigten zum heimlichen Viaticum in diesem Land wurden (obwohl er, wie der westfälische Adel sonst auch, bestimmt kein Judenfreund war und nie für die verfolgten «Viehhändler», die eben diesen Adel ruinierten, ein Predigtwort gesagt hat). Als Pius XII. ihm den Purpur umlegte, sprach er dem Hünen ins Ohr: «Gott schütze Deutschland». Und das ist mir von der Liebe zur Kirche geblieben, obwohl sie mich nicht einmal beerdigen darf (ich zahle die Steuer, die mir einen eigenen Exorzisten ermöglichen würde). Als der Papst seinen Schutzwunsch sprach, war die Tyrannei gebrochen, die

Schutzwürdigkeit verspielt, aber die Schutzbedürftigkeit geblieben, unter allen Ihren Engeln ist mir Michael, der «Engel der Nation», der wichtigste. In diesem Land hat sich nicht in Luft aufgelöst, was Hitler möglich gemacht hatte und mit der Harmlosigkeit der (geklauten) Lieder der Jugendbewegung und dem besinnungslosen Frenetismus begann und mit dem «Eintopf-sonntag» fortsetzte. Meine Kinder können nicht begreifen, was einer, der zu gerne Eintöpfe ißt, gegen jeden Schnüffelsonntag haben kann. Ist es nur Zufall, daß einer der Antreiber zum neuen Schnüffeln «Töpfer»²⁵ heißt, der seine Gesetze wie «Ermächtigungsgesetze» zu «Verordnungen» handhabte und uns zum Müllsortieren demütigte. Wieso «demütigte», fragen meine Kinder zurück. Gott schütze...



*Nachwort zu den letzten theologischen Gedanken Hans Blumenbergs
Von Uwe Wolff*

Hans Blumenberg (1920–1996) stammte aus einer alten Hildesheimer Familie, die viele Priester hervorgebracht hatte. Seine Mutter war jüdische Konvertitin, sein Vater «katholischer Kunsthändler» mit internationalen Verbindungen. Er belieferte zahlreiche Kirchen und Klöster mit Devotionalien und jenen Kunstdrucken von Engel- und Marienbildern, die einst viele Schlafzimmer schmückten. Angeregt durch sein Vorbild Rupert Mayer (1876–1945) und die Jugendarbeit von Johannes Prassek (1911–1943), einem der «Lübecker Märtyrer», in seiner Heimatgemeinde Herz Jesu, wollte Hans Blumenberg Priester werden. Er studierte nach der Ableistung des Arbeitsdienstes (1. April – 25. Oktober 1939) katholische Theologie in Paderborn (WS 1939/40), wo Pater Ekkehard Schröder OFM (1903–1984) sein Spiritual wurde, und in Sankt Georgen (bis zum WS 1941/42). In seinem letzten Brief erinnert er sich auch an diese Studienzeit.

Das Dokument darf als Vermächtnis eines Philosophen mit katholischen Wurzeln gelesen werden, der trotz aller Anfechtungen im Glauben niemals die «Liebe zur Kirche» verlor. In dem hier erstmals veröffentlichten sehr persönlichen Bekenntnis nimmt Blumenberg Bezug auf das ihm gewidmete Buch «Der gefallene Engel. Von den Dämonen des Lebens» (Herder Verlag 1995) von Uwe Wolff (★1955). Blumenberg lernte den jungen Wolff 1977 kennen, begleitete seine wissenschaftliche und schriftstellerische Entwicklung und nahm in umfangreichen Briefen und langen Gesprächen in vielfältiger Weise Anteil

an seinem Leben. Wolff hatte neben zahlreichen kulturwissenschaftlichen Arbeiten zur Angelologie und Dämonologie auch einige Aufsätze zur Mariologie veröffentlicht. Darauf nimmt der Eingang des Briefes Bezug. Der Brief vom 26. Februar 1996 ist ein Dokument des Abschieds. Er umfasst fünf eng beschriebene Schreibmaschinenseiten. Blumenberg hatte am 9. September 1994 einen schweren Schlaganfall erlitten. Von ihm sollte er sich nicht mehr erholen. Er verlor seine Arbeitskraft, nicht aber seinen Humor. Einen Monat vor seinem Tod widmete sich Blumenberg der Frage der Auferstehung. Umgeben von verschiedenen Bibelausgaben starb er am 28. März 1996 in Altenberge bei Münster. Seine Asche wurde in der Lübecker Bucht beigesetzt.

ANMERKUNGEN

¹ Blumenberg liebte das humorvolle Spiel mit wechselnden Anreden: «Lieber Papa Wolff» (19.10.1987), «Lieber Großcriticus» (12.1.88), «Lieber Wolf Wolff» (5.10.1989), «Lieber Fra Angelico» (15.1.92), «Liebe Ilseder Wolffsschlucht(zer)» (19.12.92). Uwe Wolff arbeitete seit 1989 als Studiendirektor und Fachleiter für Religionslehre an einem Lehrerseminar in Hildesheim.

² Anspielung auf den Titel des Aufsatzes von Uwe WOLFF, *Der Engel Flügel wachsen hören. Kapitel einer Angelologie der Jahrtausendwende*, in: Neue Zürcher Zeitung, Nr. 297 vom 21./22. Dezember 1991, 53–54.

³ «Wo zwanzig Teufel sind, da sind auch hundert Engel. Wenn das nicht so wäre, dann wären wir schon längst zugrunde gegangen.» (WA 40 II. 512,26f). Zitiert in: Uwe WOLFF, *Die Wiederkehr der Engel. Boten zwischen New Age, Dichtung und Theologie*, EZW-Texte, Impulse Nr. 32, 1991, 3.

⁴ Tobias (*1959) ist das jüngste der vier Kinder Markus (1946–2013), Bettina (*1947) und Caspar Balthasar (*1953).

⁵ Die Wahl Pius XII. am 2. März 1939 fiel auf den Tag der mündlichen Abiturprüfung von Hans Blumenberg.

⁶ Über Johannes Paul II. schreibt Hans Blumenberg am 3. November 1987: «Ich liebe diesen polnischen Papst, weil ich Leute verachte, die behaupten, göttliche Wahrheiten zu besitzen, und die dann sich Stück für Stück abhandeln lassen, was sie beim Zeitgeisteffekt stört. Ich verstehe und bewundere, daß dieser Mann den ganzen innerkirchlichen Opportunismus nicht versteht: Wie kann etwas zwei Jahrtausende oder auch nur ein paar Jahrhunderte oder gar nur ein paar Jahre lang mit dem Anspruch auf göttliche Autorität gelehrt worden und plötzlich nicht mehr wahr sein, weil man etwa über Jungfrauen anders gesonnen ist? Ich finde das so albern, wie dieser fromme Mann es zu sagen gar nicht wagen dürfte. Götter kommen nun einmal auf wunderliche Weise zur Welt – und wer es nicht glauben will, soll es lassen, aber sich nicht als «kritischer» Wächter und Hüter der anderen aufspielen. Es gibt einen Respekt vor dem, was anderen heilig ist, und ihn schulden auch die, die es nicht mögen können.»

⁷ In *Der gefallene Engel. Von den Dämonen des Lebens*, Freiburg – Basel – Wien 1995, 217–237, dokumentiert Uwe WOLFF den Exorzismus-Fall der Anneliese Michel (1952–1976). Wolffs Studie *Das bricht dem Bischof das Kreuz. Die letzte Teufelsaustreibung in Deutschland 1975/76*, Reinbek bei Hamburg 1999, vertieft die Fallbeschreibung. Sie regte Hans-Christian Schmid zu seinem Film «Requiem» (2006) an.

⁸ Wolff berichtet in dem genannten Brief von seinen Recherchen im Umfeld der Familie Michel und der Exorzisten.

⁹ Gemeint ist Anneliese Michel.

¹⁰ In einem Brief vom 24. Januar 1995 berichtet Hans Blumenberg über seinen Schlaganfall: «Lieber Uwe Wolff, längere Zeit haben Sie nichts von mir gehört, weil ich erheblich (prope exitum) krank war, auch für diesen Brief mich nur mal für eine Stunde vom Bett aufraffe. Als meine Frau von einer kurzen Reise zurückkam, fand sie mich bewußtlos, mit einem fast ausgelaufenen Glas in der Hand, in einem Sessel liegend, den ich sonst nie benutze. Koma, Pneumonie und Intensivstation ergaben einen Vorgang, dessen Zusammenhänge ich bis heute nur aus den Erzählungen anderer kenne. (...) Trotz des Abstiegs ad inferos kann ich Ihnen kein Bonmot von Ort und Stelle mitteilen. Offenbar ist man vor allem tot, wenn man tot ist.»

¹¹ Der katholische Arzt Ulrich Thoemmes war seit der gemeinsamen Schulzeit am Lübecker Katharinaeum mit Hans Blumenberg befreundet. Als Vorsitzender der Thomas-Mann-Gesellschaft überreichte er Uwe Wolff den Thomas-Mann-Förderpreis 1982 für seinen Roman *Papa Faust* (Ullstein Verlag 1982).

¹² 1941 musste Hans Blumenberg infolge der verschärften rassenpolitischen Bestimmungen des Kultusministeriums sein Studium der Katholischen Theologie abbrechen. Vom 1. April 1942 bis 30. Juni 1942 war er Hilfsarbeiter in den Norddeutschen Dornierwerken Lübeck, ab dem 1. Mai 1943 kaufmännischer Angestellter der Drägerwerke. Heinrich Dräger konnte Blumenberg im Mai und November 1944 vor dem Zugriff der Gestapo schützen. Im Rahmen der «Aktion Hase» wurde Blumenberg am 9. Februar 1945 in das Sonderlager für jüdische Mischlinge Zerbst bei Dessau deportiert.

¹³ Bei der Bombardierung Lübecks am Sonntag Palmarum (29. März 1942) durch die RAF wurde auch Blumenbergs Elternhaus in der Hansestraße 6 zerstört.

¹⁴ Hans BLUMENBERG, *Sollte der Teufel erlöst werden? Kapitel einer Dämonologie*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 27. Dezember 1989. Hier heißt es: «Nur das *unendliche* Böse, der dem Schöpfer äquipotente Teufel, wäre unerlösbar. Anathema sit!»

¹⁵ Adolf Rodewyk SJ (1894–1989) war Exorzist im «Fall Anneliese Michel».

¹⁶ In seinem Brief vom 3. Mai 1989 schreibt Blumenberg: «Mein alter Freund Hans Urs von Balthasar hat die Ernennung zum Kardinal noch über sich ergehen lassen, ist dann aber rechtzeitig gestorben, um der Purpurinvestitur zu entgehen. Da bietet sich mir Gelegenheit zur imitatio.»

¹⁷ Der Schriftsteller Jakob Michael Reinhold Lenz (1751–1792) versuchte sich im Vogesendorf Waldbach vergeblich als Wunderheiler.

¹⁸ Hans BLUMENBERG, *Religionspädagogik*, in: Uwe WOLFF (Hg.), *Arbeitshilfe für den evangelischen Religionsunterricht an Gymnasien*, 50 (1992), 9–13.

¹⁹ Hans Blumenberg las Heimo SCHWILKS (*1952) Buch *Ernst Jünger. Leben und Werk in Bildern und Texten*, Stuttgart 1988, und schickte ihm am 17. November 1988 eine Liste mit Druckfehlern.

²⁰ Siehe Anmerkung 11.

²¹ Im Sommer 1995 unternahm Wolff eine Reise in das militärische Sperrgebiet der russischen Arktis. Sein Expeditionsbericht *In Licht und Eis* nimmt Bezug auf Fridtjof NANSENS Buch *In Nacht und Eis. Die Norwegische Polar-Expedition 1893–1896*, dessen Lektüre zu den Schlüsselerlebnissen des jungen Blumenberg gehörte. Wolffs Bericht erschien in der Neuen Zürcher Zeitung vom 28. Februar 1996. Blumenberg bezieht sich auf die Langfassung des Typoskripts.

²² 1939 riet Karl Joseph Blumenberg (1880–1949) seinem Sohn, Nazi-Deutschland zu verlassen und das beabsichtigte Theologiestudium an der Gregoriana aufzunehmen.

²³ Hans Blumenberg folgte am 20. September 1955 der Einladung von Karl Eberhard Schorr (1919–1996), einem Schwiegersohn von Hermann Reemtsma, zu einer zweimonatigen Ägyptenreise. Mit Schorr hatte Blumenberg 1948 eine «Industrie- und Handelsgesellschaft» gegründet. Ihre Aufgabe waren Erwerb und Verwertung von Schutzrechten, Verfahren und Produktionsrechten.

²⁴ Die Anzeige vom Tod des Philatelisten Hans Blumenberg wurde frankiert mit einer Gedenkmarke für den «Löwen von Münster».

²⁵ Klaus Töpfer (*1938) war Bundesumweltminister (1987–1994).

UWE WOLFF · HILDESHEIM

«DEN MANN, DEN ALLE SCHLAGEN,
DIESEN SCHLÄGST DU NICHT»

*Hans Blumenbergs katholische Wurzeln*¹

Das Theodrama, wie es jeden Sommer vor der barocken Kulisse des Klosters Einsiedeln aufgeführt wird, hatte in Hans Blumenberg (1920–1996) einen fernen Zuschauer. «Die Angelologie sorgt für die zuverlässige Einhaltung von Raum, Zeit und Handlung auf dem Welttheater», schrieb er in seiner «Trilogie von Engeln». ² Zwischen den Zeilen dieser Veröffentlichung aus dem Nachlass findet sich ein persönlicher Rückblick auf eine glückliche katholische Kindheit in der Lübecker Diaspora. Sein Vater Karl Joseph Blumenberg (1880–1949) vertrieb Radierungen flämischer Künstler und betrieb einen erfolgreichen Handel mit Heiligen- und Marienstatuen sowie Reproduktionen von Gemälden. Dazu gehörten auch Bilder von Engeln und Schutzengeln. Der Aufsatz aus dem Todesjahr des Philosophen führt in jene intimen Räume, mit deren ikonographischer Ausstattung der «katholische Kunsthändler» Blumenberg einen soliden Wohlstand schuf: «In zahllosen Schlafzimmern hängen ehebettbreite Farbdrucke mit Engeln. Sie haben etwas von Unentbehrlichkeit an sich.»

Blumenberg wurde am 8. August 1920 in seiner Lübecker Heimatpfarrei Herz Jesu auf die Namen Hans Joseph Konrad Blumenberg getauft. Er zählte den Apostel Johannes, Bruder des Jakobus, zu seinem Schutzpatron und beging dessen Gedenktag, den 27. Dezember, bis ins Alter. Joseph, der zweite Vorname, erinnert an den Vater, Konrad an den Großvater, Inhaber einer Gärtnerei in Hildesheim. Hans Blumenberg besuchte die Katholische Gemeindeschule Lübeck. Hier führten Ordensschwwestern das Regiment. Neben den sanften Schwestern Engelmunda, Louisia und Canisia wirkte

UWE WOLFF, geb. 1955, Schriftsteller, Kulturwissenschaftler und Theologe, erhielt das Udo-Keller-Stipendium 2013 zur Erforschung von Hans Blumenbergs Angelologie und Dämonologie. Wolff hat in katholischer Theologie mit einer Arbeit über den reformierten Hagiographen Walter Nigg promoviert und sich für kulturgeschichtliche Literaturwissenschaft habilitiert. Er lehrt in Hildesheim und arbeitet zurzeit an seinen persönlichen «Erinnerungen an Hans Blumenberg».

Virginia mit dem Stock. Ein Fehler beim Grammatikunterricht wurde mit einem Hieb auf den Handrücken geahndet. Das war schmerzhaft, führte aber später auf dem Katharineum gegenüber der evangelischen Mehrheit zu deutlichem Vorsprung beim Erlernen der lateinischen und griechischen Grammatik.

Die Familie Blumenberg stammte aus dem Bistum Hildesheim, einer Gründung Ludwigs des Frommen und Wirkungsstätte des herausragenden Künstlerbischofs Bernward von Hildesheim (960–1022). Das Geschlecht der Blumenbergs hatte seit vielen Generationen katholische Priester hervorgebracht wie Friedrich Blumenberg SJ (1732–1811) und Johannes Franz Edmund Blumenberg (1764–1846). Sie arbeiteten als Lehrer am Josephinum, einer alten Domschule, die in der Gegenreformation von Jesuiten geleitet wurde. Zum Kreis der Verwandten gehörte auch der Hildesheimer Bischof (1934–1956) Joseph Godehard Machens. Hans Blumenbergs Vater wurde in St. Godehard getauft. Er besuchte das Hildesheimer Josephinum vom 1. April 1891 bis zum 2. April 1894, wobei er drei Kalenderjahre für zwei Schuljahre benötigte. Bereits in der Sexta blieb er mit dem Vermerk sitzen: «Der Schüler zeigt so wenig Anlage und Lust zum Studieren, daß den Eltern geraten wird, ihn von der Anstalt zu nehmen.»³ Joseph Blumenberg absolvierte eine Buchhändlerlehre im Hildesheimer Verlag von Georg Olms und sammelte Erfahrungen im internationalen Kunsthandel in Brügge. Als sogenannter Auslandsdeutscher meldete er sich 1914 freiwillig an die Front. Sein militärischer Einsatz wurde mit dem Eisernen Kreuz und dem Ehrenkreuz der Frontkämpfer ausgezeichnet. Nach dem Ersten Weltkrieg gründete er in Lübeck, das damals zur Diözese Osnabrück zählte, den «Kunstverlag J.C. Blumenberg – Import Export» und heiratete am 6. September 1919 in der Berliner St. Hedwigs-Kathedrale. Das Lübecker Grundstück in der Hansestraße 6 brachte seine Frau in die Ehe ein. Über einen Schenkungsvertrag ging es am 3. März 1938 in den Besitz ihres Mannes über und wurde 1948 verkauft.

Else Blumenberg (1882–1945) war eine geborene Schreier aus Rosenberg in Oberschlesien. Sie wurde Mutter von zwei Söhnen. Anlässlich der Trauung trat sie vom Judentum zum Katholizismus über. Hans Blumenberg hat sich nie als Jude gefühlt. Vehement wehrte er sich gegen die nationalsozialistische Auffassung, das Judentum als völkische und rassische Zugehörigkeit und nicht als Konfession zu deuten. Else Blumenberg hatte fünf Schwestern, die keine Konversion vollzogen. Drei von ihnen wurden ermordet, darunter die Lieblingstante Marie. Eine Schwester emigrierte nach Amerika. Hans Blumenberg besuchte Tante Marie regelmäßig in ihrer Berliner Wohnung, wenn er seinen Vater auf seinen Geschäftsreisen in die Reichshauptstadt begleitete. Tante Marie hatte von ihrem früh verstorbenen Bruder Oscar eine Bibliothek samt Mobiliar, das sogenannte «Herrenzim-

mer», geerbt. Hier ging der junge Blumenberg seiner Leselust nach und entdeckte im Alter von neun Jahren Fridtjof Nansens Bericht über seine Arktisreise. Die drei Bände von «In Nacht und Eis» gehörten Onkel Oscar, der als Syndikus die Vereinigung des «Schnauzenkühlerstandes» der Laternenanzünder in Berlin vertreten hatte. Nansen beschrieb das Mysterium *tremendum et fascinosum* der ersten Schöpfungstage vor dem Hintergrund des zweiten Hauptsatzes der Thermodynamik. Diese Erfahrung des Heiligen ergriff den hoch sensiblen Knaben, der trotz hoher Fehlstunden bereits in der Grundschule überragende Leistungen brachte. Noch in den späten Notizen zur «Matthäuspassion» wird sich ein Widerhall dieser Lektüre finden, wenn Blumenberg das Tohuwabohu des Anfangs beschwört: «Wenn das Nichts nicht gestört wird, passiert nichts.»⁴

Die Blumenbergs waren praktizierende Katholiken und das keinesfalls aus Geschäftsgründen. Am 20. September 1933 wurde das erste Kind des Lübecker Kunsthändlers gefirmt. Hans Blumenberg diente vier Jahre jeden Morgen vor Unterrichtsbeginn mit großer Hingabe als Messdiener in der zumeist stillen Schulmesse. Später übte er im Hochamt sämtliche Funktionen des Ministrierens aus. Unvergesslich blieb ihm die stundenlange Liturgie in den frühen Morgenstunden des Karsamstags. Hier wurde nach altem Brauch das Feuer für die Osterkerze aus dem Stein geschlagen. In jeder Messe wurde Gott als Geheimnis des Glaubens gefeiert. Wie der Priester, begleitet von den Messdienern auf Erden, so dienten ihm in der himmlischen Liturgie die Engel. Blumenberg erlebte das Gloria und das Sanctus in ihrer Ursprünglichkeit als Zitat von «Engelgesängen» aus der himmlischen Hierarchie. Deshalb heißt es in der «Trilogie von Engeln» ausdrücklich: «Mit der Weihnachtsgeschichte ist diese Episode der Herbeiholung der Hirten in die Vorliebe des Volkes eingegangen wie keine andere außer der Passion; und aus ihr ist das liturgische Prunkstück des «Gloria» entstanden».⁵ Am Ende jeder Messe wurde Blumenbergs «Lieblingsengel», der ritterliche und wehrhafte Michael, als Beistand gegen die dunklen Mächte der Zeit und den Teufel angerufen. Im täglichen Ritual reifte der Entschluss, dieser Kirche als Priester zu dienen.

Hans Blumenbergs jüngerer Bruder starb früh. So wuchs er in der Liebe seines Vaters wie ein Einzelkind auf. Ihn verdankt er ein Lebensgefühl der Erwählung und Berufung, das ihm eine innere Kraft schenkte, die zahllosen Bedrängnisse, Demütigungen und Verfolgungen einer Jugend im Nationalsozialismus zu ertragen. Hans Blumenberg lebte in einer inneren Emigration. Die bekannten Symbole seiner Philosophie («Höhle», «Schiffbruch», «Eisberge») haben hier ihren lebensweltlichen Ursprung. Vater und Sohn waren unzertrennlich. Anlässlich eines Besuches seiner Geburtsstadt Hildesheim, zeigt ihm der stolze Vater das ursprüngliche Gelände der Gärtnerei Blumenberg, die inzwischen stadtauswärts auf der Goslarschen Straße neu

errichtet worden war. Die weit gespannten naturwissenschaftlichen, technischen, astronomischen und literarischen Interessen seines hochbegabten Sohnes förderte der Vater in geradezu verschwenderischer Großzügigkeit. Gemeinsam unternahmen sie zahlreiche Museumsbesuche und Bildungsreisen, darunter eine Reise nach Italien Ostern 1930. Unterstützt durch seinen Vater gab Hans Blumenberg von 1932 bis 1936 eine monatlich erscheinende Zeitschrift in 30 Exemplaren heraus. Sie glich in Titel und schwarz-weißem Layout bereits den späteren Suhrkamp-Bänden. «Erdball und Weltall. Illustrierte wissenschaftliche Monatsschrift» behandelte in der für Blumenberg typischen stereoskopischen Optik naturwissenschaftliche und theologische Themen. In der gemeinsam mit seinem jüngsten Sohn Tobias herausgegebenen «Fundgrube» fand diese Zeitschrift des jungen Blumenberg eine Fortsetzung.

Neben dem «Hamburger Fremdenblatt» und der «Neuen Rundschau» bezog Joseph Blumenberg «Das Hochland. Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens, der Literatur und Kunst». Sein Sohn Hans studierte seit dem 17. Lebensjahr «Das Hochland» und wurde nach dem Zweiten Weltkrieg Mitarbeiter dieser katholischen Zeitschrift. Da die Katholiken in Lübeck eine deutliche Minderheit (4 %) bildeten, wurde der Katholische Religionsunterricht außerhalb der Schule erteilt. Pfarrer Albert Bültel, Dechant der Kirche von Lübeck und Bad Schwartau (1925–1954), gehörte zu Hans Blumenbergs Religionslehrern. Blumenberg schätzte die Geradlinigkeit und Gewissenhaftigkeit, mit der dieser Gottesmann sein Amt in schwieriger Zeit ausübte. Deshalb wird Bültel später das Ehesakrament für Hans Blumenberg und Ursula Heinck spenden. Kaplan Johannes Prassek (1911–1943) gestaltete mit den jungen Geistlichen Eduard Müller und Hermann Lange das Gemeindeleben in entschieden kritischer Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus und der Jugendarbeit der HJ. Am 22. Juni 1942 wurden sie verhaftet und am 10. November 1943 ermordet. Als «Lübecker Märtyrer» sind sie am 25. Juni 2006 selig gesprochen worden.

Johannes Prassek war Mitglied des Bundes Neudeutschland (ND) und hatte an der Hochschule der Jesuiten in St. Georgen studiert. Er wurde Blumenbergs Vorbild, begleitete seine Arbeit an der Berufung zum Priester und ebnete ihm den Weg zum Studium der Katholischen Theologie. Blumenberg nahm auch begeistert mit einem fast durchgescheuerten Kochtopf an den Wanderfahrten der katholischen Pfadfinder teil, die als Kontrastprogramm zur Jugendarbeit der HJ nach der sonntäglichen Messe unternommen wurden. Das schloss entschieden ausgetragene Meinungsunterschiede mit einzelnen Gruppenleitern wie Karl-August Siegel (1916–1990), dem späteren Weihbischof in Osnabrück, nicht aus. Blumenberg blieb, was er war: ein Einzelgänger.

Die Jugendarbeit nahm geistliche Impulse des Ignatius von Loyola auf: Gott in allen Dingen zu suchen, lautete der Appell, mit dem sich geistige Offenheit gegenüber der modernen Welt, politischer Gestaltungswille und Festhalten an den Werten christlicher Tradition durchdrangen. Der ND förderte besonders die Bildungselite. Deshalb wurde er 1939 von den Nationalsozialisten verboten und arbeitete im Untergrund.

Hans Blumenberg war fasziniert von dem ignatianischen Ideal des wehrhaften ritterlichen Christen. 1938 hatte er bei einem Besuch der Hamburger Kunsthalle das Gemälde «Selbstbildnis im Harnisch» von Lovis Corinth (1858–1925) gesehen: Mit offenem Blick schaut der Künstler den Betrachter an. Sein Körper ist durch eine Rüstung geschützt. Die Rechte stützt sich auf die Hüfte, die Linke hält einen Speer. Der Mann strotzt vor Selbstbewusstsein. Gelassen blickt er in die Welt. Er hat keine Angst, denn er wird sich zu wehren wissen. Blumenberg identifiziert sich mit dieser Haltung. Er ist der Glaubensritter in der geistigen und geistlichen Rüstung, der mit eisernem Willen seiner Berufung folgen will. Das katholische Profil des jungen Blumenberg wird auch in jenen Aufsätzen sichtbar, die er in seiner Heimatgemeinde vortrug: Mit seinem Vortrag «Meister Eckhart» (November 1937) wendet er sich gegen die Rezeption des deutschen Mystikers durch Alfons Rosenberg. Mystik ist für Blumenberg gelebte Dogmatik. Der Vortrag «Katholische Aktion und eucharistisches Leben» (Dezember 1937) ist ein Dokument von Blumenbergs Begeisterung für die liturgische Bewegung und ein Hymnus auf die eucharistische Vereinigung mit Christi Leiden (Karfreitag) und Auferstehung (Ostern).

Während seiner Schulzeit am Lübecker Katharineum war Hans Blumenberg immer wieder rassistisch motivierten Angriffen ausgesetzt. Besonders Robert Wolfanger, Schulleiter und Mitglied der NSDAP, setzte ihm zu und weigerte sich, dem Primus das Abiturzeugnis eigenhändig zu überreichen. Trotz aller Demütigungen bestand Blumenberg das Abitur mit Auszeichnung. Nur in Leibesübungen, einem Fach, dem der Zeitgeist besondere Bedeutung zumäß, erhielt er ein «Ausreichend» in den paramilitärischen Disziplinen Leichtathletik, Spiele und Boxen. Im Turnen ein «Mangelhaft». Blumenberg war ein sehr guter Schwimmer und konnte über fünf Minuten untertauchen. So erhielt er in Schwimmen ein «Gut».

Das Abiturzeugnis dokumentiert Blumenbergs Berufswunsch. Er will katholischer Priester werden. Deshalb hat er bereits neben der Schule die hebräische Sprachprüfung abgelegt. Die Arbeit als Messdiener in Herz Jesu und die Teilnahme an der kirchlichen Jugendarbeit erlebte er als Akt des Widerstandes gegen ein politisches System, das Anpassung und Unterwerfung forderte. Geistige Nahrung fand der junge Blumenberg auch bei Hans Carossa (1878–1956), über dessen Werk der Oberprimaner eine umfangreiche Jahresarbeit schrieb. Hier zeigte er sich begeistert von der Gestalt

Pater Rupert Mayers SJ (1876–1945). Die Berichte über Mayers Haltung auf den Schlachtfeldern des Ersten Weltkrieges zeigten einen Gottesmann, der selbst in schweren Stahlgewittern auf Deckung verzichtete, wenn er mit seiner Hündin Erna die Sterbenden aufsuchte und tröstete. Blumenberg teilte seine Liebe zu Hunden und die Verehrung der Muttergottes. Rilkes «Marien-Leben» gehörte zu seiner Lieblingsdichtung. In dem Essay spricht er vor dem Hintergrund der politischen Ereignisse des Jahres 1938 von «Kraft und Willen zu eigener Behauptung im Strom der niederziehenden Gewalten»⁶, preist die «Formkraft der Kirche»⁷ und beschreibt mit der Aufgabe des geistigen Widerstandes sein eigenes Selbstverständnis als angehenden Priester: «Sammlung und Bewahrung der Kräfte ist darum das Gesetz der Zeit; der Mensch in Rüstung darf nicht allein stehen bleiben, Seelen, die seines Schutzes bedürfen, nimmt er in seinen Kreis, den er abgrenzt und schützt – so entsteht eine geistige Festung, die ein Bollwerk des Geistes in feindlicher Zeit ist.»⁸ Die unmittelbare Verantwortung vor Gott mache den Menschen frei von allen Bindungen an die Masse. Blumenbergs Gott ist ein Geheimnis. Obwohl «alles Geschaffene ein Spiegel und Bild des Schöpfers»⁹ ist, entzieht er sich dem philosophischen Zugriff. Er offenbart sich in der Liturgie und den Sakramenten, der Herrlichkeit der «kindhaften Haltung»¹⁰ und der «Gotteserkenntnis durch die dichterische Anschauung».¹¹

Mit dem Religionspsychologen und -philosophen Georg Wunderle (1881–1950), Inhaber des Lehrstuhls für Apologie und vergleichende Religionswissenschaft, führt der Primaner einen theologischen Briefwechsel. Wunderle hatte über die Psychologie der Stigmatisation gearbeitet und anlässlich eines Aufenthaltes in Timmendorf/Ostsee mit Hans Blumenberg über den Fall der Therese von Konnersreuth gesprochen. Der Würzburger Ordinarius war ein Spezialist für alle Fragen der Ostkirche.

Hans Blumenberg interessiert sich besonders für liturgische Fragen und das Herzensgebet. Wie alle jugendbewegten Katholiken jener Zeit studiert er Romano Guardinis «Vom Geist der Liturgie» in der von Abt Ildefons Herwegen OSB besorgten Edition der «Ecclesia orans». Er liest Julius Tyciaks Werk «Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit» und Michael Tarchnischvilis «Die byzantinische Liturgie als Verwirklichung der Einheit und Gemeinschaft im Dogma». Diese liturgischen Werke sind ihm zeitlebens so wichtig, dass er sie in seiner Arbeitsbibliothek¹² in Greifweite seines Schreibtisches aufstellt.

Wesentlich umfangreicher als die von Tobias Blumenberg (★1959) zusammengestellten Bestände der Marbacher Arbeitsbibliothek war die rein theologische Bibliothek, die im Feuer der Bombardierung Lübecks am 28. März 1942 ein Opfer der Flammen wurde. Blumenberg hatte hier seit 1936 über 1200 theologische Titel gesammelt und teilweise von dem Lübecker Buchbinder Paul Vogel aufwändig binden lassen. In seinem anlässlich der

Reifeprüfung für die Prüfungskommission verfassten Lebenslauf begründet Blumenberg sein theologisches Interesse: «Aber ich fand in dem ›Weltbild‹, das mir in der katholischen Theologie und Philosophie entgegentrat, eine solche Einheit und Geschlossenheit, daß seine Überzeugungskraft immer stärker wurde, je tiefer ich eindrang. So glaube ich denn heute, daß ich hier eine wahre ›Mitte des Lebens‹ für mich finden kann. Das ist die Entwicklung, die mich zu dem Entschluß führte, katholische Theologie zu studieren.»¹³ Das von Blumenberg angelegte vollständige Bibliotheksverzeichnis zeigt das theologische Profil eines jungen Mannes, der sich durch die Großzügigkeit seines Vaters sämtliche Bücherwünsche erfüllen kann. Neben den einschlägigen Wörterbüchern (Gesenius, Kittel), Nachschlagewerken und Gesamtdarstellungen (Lexikon für Theologie und Kirche, Staatslexikon der Goerresgesellschaft, Seppelts Papstgeschichte, Schmaus' und Scheebens Dogmatik), liturgischen Handbüchern und Bibeln (Luther, Biblica Hebraica, Novum Testamentum Graece et Latine, Riessler-Storr, Roesch), der vollständigen Bibliothek der Kirchenväter (Kösel) finden sich sämtliche theologische Werke, die heute als Klassiker gelten: Etwa Balthasars «Apokalypse der deutschen Seele», die Werke von Rudolf Otto und Friedrich Heiler, Erich Przywaras, Kardinal Newmans, die russischen Autoren Vladimir Solovjeff und Nikolaj Berdjajev sowie viele Schriften der Mystiker (Mechthild von Magdeburg, Johannes von Ruysbroeck, Teresa von Avila). Unter den literarischen Titeln der theologischen Bibliothek sind Rilkes Werke stark vertreten sowie Ernst Jüngers Martyrolog «Auf den Marmorklippen» mit der Gestalt des Paters Lampros. «Ein Lebensthema, denn Du weißt, was mir die ›Marmorklippen‹ bedeuteten»,¹⁴ wird Blumenberg noch in seinem letzten Brief vom 25. Januar 1995 an seinen Stubennachbarn im Priesterseminar Limburg schreiben.

Bereits als Schüler hatte Blumenberg ein großes Interesse an astronomischen Fragen, das er bei Carossa gespiegelt fand. Nach dem Unterricht besuchte er gerne die Marienkirche und betrachtete die Astronomische Uhr von Bernt Notke mit den Planeten, den Tierkreiszeichen und den sie umrahmenden Symbolen der vier Evangelisten. Um zwölf Uhr trat ein segnender Christus hervor. Ein Leben lang haben ihn Carossas Gedichte begleitet und zur Kommentierung bis in die «Matthäusp passion»¹⁵ angeregt, besonders «Der alte Brunnen» und «An das Ungeborene» mit den Versen «Den Mann, den alle schlagen, diesen schlägst du nicht». Sie erschienen dem Primaner als Ausdruck des *Character indelebilis*. Von allen Festen des christlichen Jahreskreises waren ihm die Feier des Karfreitags und des Weihnachtsfestes besonders wichtig. Seit früher Jugendzeit hörte er an jedem Karfreitag eine Aufnahme der «Matthäusp passion». An Weihnachten zitierte er Carossas «An das Ungeborene» im Kreis seiner Familie.

Ich wusste die humane Beschwörung des Ungeborenen auswendig, wie alle damals schon veröffentlichten Gedichte, und als meine Kinder (zu) groß waren, um noch unterm Weihnachtsbaum Gedichte zu sagen, sprang ich mit diesem Gedicht ein und zögerte immer vor jener Zeile aus Furcht, es könne mir durch Pathos unglaublich geraten. Nichts war mir wichtiger, als diesen frühen Lebensgewinn weiterzugeben.¹⁶

Nach dem Abitur wurde Blumenberg zum Reichsarbeitsdienst (RAD) nach Neuengamme bei Hamburg-Kirchwerder rekrutiert. Er arbeitete in der Arbeitsdienstabteilung 4/7 «Johann Kinau», benannt nach dem Schriftsteller, der unter dem Pseudonym Gorch Fock veröffentlichte. Neuengamme war 1938 als Außenlager des KZ Sachsenhausen gegründet worden.

Am 25. Oktober 1939 wird Blumenberg zum Studium entlassen. Der Vater hatte ihm Devisen für ein Studium der Theologie in Rom angeboten. Hier waren im Campo Santo Teutonico auch andere sogenannte «Halbjuden» untergekommen. Etwa Hubert Jedin,¹⁷ der an einer mehrbändigen Geschichte des Trienter Konzils arbeitete. Blumenberg blieb im Deutschen Reich. Zur Bischofsweihe Graf von Galens war er 1933 nach Münster gefahren. Die Predigten des «Löwen von Münster» wurden ihm wie vielen katholischen Zeitgenossen in den kommenden Jahren zur Wegzehrung. «Nec laudibus nec timore» – weder Lob noch Furcht sollen die Wahrhaftigkeit des Priesters beeinflussen. Der Wahlspruch des Bischofs steht auch neben dem Portrait jener Briefmarke, die Hans Blumenberg auf den Umschlag seiner Todesanzeige kleben lassen wird.

Blumenberg wollte ursprünglich das Studium der Katholischen Theologie in Münster aufnehmen. Die Einwilligung des Bischofs von Osnabrück und die kirchenoberliche Bescheinigung seiner Heimatdiözese erhielt er am 3. Juli 1939. Er wurde aufgefordert, sich in Münster bei Franziskus Demann (1900–1957), dem Betreuer der Priesteramtskandidaten, vorzustellen. Warum sich Blumenberg am 2. November 1939 nicht in Münster, sondern als Priesteramtskandidat der Diözese Osnabrück an der Erzbischöflichen Philosophisch-Theologischen Akademie in Paderborn immatrikulierte, ist unklar. Sein Spiritual wird Pater Eckehard Schröder OFM (1903–1984), Rektor ist der Kirchenrechtler Joseph Wenner (1890–1966). Blumenberg belegt 23 Semesterwochenstunden. Nach einem Trimester nahm er am 23. Januar 1940 das Studium der Katholischen Theologie an der Hochschule Sankt Georgen auf. Hier studierte er bis Herbst 1940 bei A. Hartmann, Leo Ueding, Nikolaus Junk (1904–1988) und Caspar Nink (1885–1975). Bei Caspar Nink belegte er «Allgemeine Metaphysik: Das Seiende und das Sein. Die Transzendentalien und Kategorien», «Einführung in Kants Erkenntnistheorie» und «Die Gottesbeweise. Vom Wesen Gottes. Gott und die Welt».

Aufgrund der Kriegslage war das Seminar ins Bistum Limburg verlegt worden. Hier wohnte Blumenberg mit Walter Kropp (*1919) auf einem Zimmer. Gemeinsam übten sie sich in scholastischen Diskussionen und in der Homiletik. Blumenberg erhielt von Regens Wilhelm Pappert die Aufgabe, über das Thema «Trag gern dein Kreuz» zu predigen. In seinem Nachruf¹⁸ auf Hans Blumenberg, gibt Walter Kropp ein anschauliches Bild seiner Freundschaft.

Infolge der verschärften rassenpolitischen Bestimmungen des Kultusministeriums musste Blumenberg sein Studium abbrechen. Die Professoren von St. Georgen jedoch blieben seine Freunde und begleiteten Blumenbergs Selbststudium. Ohne die strenge Schule der Jesuiten und das abgelegte Philosophicum in lateinischer Sprache hätte er weder seine Dissertation noch «Die Legitimität der Neuzeit» oder sein Hauptwerk «Die Genesis der kopernikanischen Welt» schreiben können. Die Prägung durch das katholische Milieu in seiner Heimatgemeinde Herz Jesu, das Vorbild der Lübecker Märtyrer, die Zuflucht bei den Jesuiten und die Bewahrung seiner Mutter vor der Deportation durch die Schwester Hieronyma und die Grauen Schwestern der Heiligen Elisabeth im Lübecker Marienkrankenhaus wird Blumenberg immer wieder anführen, wenn er sein Bleiben in der Katholischen Kirche vor seinen Kritikern aus philosophischen Reihen rechtfertigt.

Entlassen aus dem Studium der Theologie, stellt Blumenberg am 28. November 1940 einen Antrag auf Einstellung in die Wehrmacht. Das Wehrbezirks-Kommando Lübeck lehnt diesen Antrag und auch die folgende Beschwerde Blumenbergs ab. Am 7. April 1941 stellt Blumenberg einen erneuten Antrag direkt an den «Führer». Auch dieser wird vom Oberkommando der Wehrmacht mit Hinweis auf den «jüdischen Mischling» abgelehnt.

Nach dem Brandbomben-Angriff auf Lübeck erwirbt der Vater in Bargteheide, gelegen an der Bahnstrecke nach Hamburg, ein großes Grundstück (Am Bahnhof 1) mit einem Wohnhaus, Garage und Fahrerwohnung. Sein Sohn bezieht eine Lübecker Stadtwohnung, die zum Anlaufpunkt für seine ehemaligen Klassenkameraden wird. Die meisten stehen im Fronteinsatz. Blumenberg hält zu ihnen Kontakt durch Rundbriefe, Päckchen mit Lebensmitteln und die Zusendung von Büchern, darunter Ernst Jüngers «Gärten und Straßen». Großzügig unterstützt wird er dabei durch seinen Vater. Blumenberg ist der geistige Mittelpunkt eines Kreises, mit dem er seinen eigenen inneren Reichtum teilen möchte.

An den Treffen in seiner Wohnung nehmen gelegentlich auch die ehemaligen Lehrer Wilhelm Krüger (Deutsch) und Fritz Möhler (Latein/Griechisch) teil. Krüger war der von Blumenberg verehrte Klassenlehrer. Im Deutsch-Abituraufsatz («Wo sucht der Goethische Faust den Wert des Lebens? Findet er ihn?») hatte Krüger ein Thema gestellt, in dem Blumenberg

zum ersten Mal jene katholische Deutung des faustischen Strebens entfaltete, die er später in seinen Münsteraner Vorlesungen auch im Blick auf den mariologischen Schluss von «Faust II» gerne wiederholte. Mit Bezug auf den «Chor der Engel» schrieb Blumenberg in seinem Abituraufsatz: Fausts Himmelfahrt zeige, «daß sein solches Dasein notwendig hinführt zu einer Vollendung und Beseeligung in einer höheren Welt. [...] Der Mensch ist berufen, in immerwährendem Streben nach höchstem Dasein und nach letzter Verwirklichung seines Wesens durch alle Verworrenheit und alles Dunkel zum Licht des Göttlichen emporzugelangen.» Über Krügers Einfluss schreibt der spätere Philosoph der «Höhlenausgänge»: «Als ich ihn zuletzt sah, befahlte er bei Büchen einen Scheinflughafen. Er durfte es mir nicht sagen, aber ließ es mich erraten, indem er mir Arbeiten schilderte, die man nur machen kann, wenn alles aus Sperrholz und Pappe ist. Da bekam die platonische Höhle für mich Leben, und ich interessierte mich fortan mehr für die Schatten als für die Ideen. Und für indirekte Miteilungen.»¹⁸ Oberstudienrat Möhler hatte aus Protest gegen die Abschaffung der Schulanachten seine Stunden mit einem Bibelzitat begonnen. Je länger der Krieg dauert, desto schwächer wird die geistige Haltung unter den Kameraden. Was die Fronturlauber jetzt suchen, ist das erotische Amüsement mit der jungen Lübecker Damenwelt. Von einer zu erwartenden «Massenkuppelei» spricht Wolfgang Käst in einer Einladung zu einem Klassentreffen in seiner Wohnung und entschuldigt sich zugleich bei Hans Blumenberg, «der Du über der ganzen Sache stehst und sicher Stoff für einige Kapitel deines Werkes über die Psychologie gesammelt hast und vielleicht auch noch sammeln wirst.»²⁰

Die Situation der Familie verschärft sich dramatisch, als am 13. April 1942 ein Strafbefehl gegen Else Blumenberg ergeht, weil sie den zweiten verordneten Vornamen «Sara» nicht in ihre Dokumente hat eintragen lassen. Für zwei Wochen muss sie im Frauenzuchthaus Lauerhof (Lübeck) einsitzen. Vom 1. Mai 1943 bis zum 31. Oktober 1945 arbeitet Hans Blumenberg als Einkäufer in den Lübecker Dräger-Werken. Else Blumenberg leidet unter Multipler Sklerose. Die Krankheit verschärft sich rasch. Dann kommt ein bösartiger Tumor im Rückenmark hinzu. Im April 1944 wird die Mutter in das Eppendorfer Krankenhaus nach Hamburg verlegt und hier von dem Neurologen Heinrich Pette (1887–1964) ärztlich betreut. Im Herbst 1944 befindet sich der Vater im Arbeitseinsatz an der Nordseeküste. Auf seiner Baustelle werden sieben Tage die Woche Panzergräben von 2,75 Metern Tiefe mit dem Spaten ausgehoben. Geschlafen wird im Kuhstall eines Bauern. Sein Sohn Hans hatte neben der Arbeit in den Drägerwerken und der Führung des väterlichen Geschäftes Haus und Garten in Bargteheide zu versorgen. Der einzige treue Gefährte in diesen Monaten der Einsamkeit ist sein Collie Axel. Unter dem Pseudonym «Axel Colly» wird Blumenberg später zahlreiche feuilletonistische Artikel veröffentlichen.

Am 1. Februar 1945 ergeht an Else Blumenberg der Befehl, sich einer ärztlichen Untersuchung zur Arbeitsfähigkeit zu stellen. Auf Anordnung der Gestapo und durch das Arbeitsamt Lübeck wird Hans Blumenberg am 13. Februar 1945 im Rahmen der Sonderdienstverpflichtung «Mitte» zur Zwangsarbeit im Fliegerhorst Zerbst, Sonderlager Lindau, verpflichtet. Bis zu vierzehn Stunden täglich hat er bei völlig ungenügender Ernährung schwerste Arbeit zu leisten. Die Unterkunft ist gedrängt. Jeder Schritt wird von scharfen Hunden bewacht. Willkürlich werden Strafen verhängt und müssen in der Winterkälte im nach oben offenen Arrestbunker abgesessen werden. Einziger Trost in jenen Wochen sind die liebevollen Briefe des Vaters mit Nachrichten aus der Familie und vor allen Dingen aufheiternden Anekdoten von Blumenbergs Hund Axel. Nach der Auflösung des Lagers durch sowjetische Soldaten flieht Blumenberg am 6. April und hält sich bis zum 2. Mai 1945 in der Umgebung von Lübeck verborgen. Else Blumenberg stirbt am 10. November 1945 in der Neurologischen Abteilung des Eppendorfer Krankenhauses.

Der Krieg und die Verfolgung nahmen den Jesuiten einen ihrer besten Köpfe. Hätte der Priester Blumenberg eine akademische Karriere bei den Jesuiten gemacht und wäre er Professor für Philosophie an der Gregoriana und vielleicht auch Ordensgeneral oder gar Papst geworden? Gewiss nicht. «Die Unprägsamkeit ist mir durchs Leben geblieben, zumal in meinem Fach, in dem ich berüchtigt blieb für die Unzugehörigkeit zu irgendeiner Schule», schreibt Blumenberg in dem bereits zitierten Brief an Walter Kropp. Der Orden bildete seit jeher ein Refugium für die spirituelle Elite, und seine klaren Strukturen boten genügend Freiräume für eigenwillige Geister. Doch wie sein Freund Hans Urs von Balthasar wusste sich auch Blumenberg bei aller Liebe und Treue zur Kirche, seiner besonderen Berufung verpflichtet. Er war mehr Prophet und Schriftsteller als Priester. Das haben einige seiner Lehrer später bedauert.

Der Neuscholastiker Caspar Nink erklärte, er habe nie einen helleren Geist unter seinen Studenten gesehen als den von Hans Blumenberg. Dieser wird später seinem zweiten Sohn den Vornamen des Lehrers geben. Die Exmatrikulation hatte ihn in die Lübecker Welt der Kaufleute zurückgeführt, und hier behauptete er sich unter widrigsten Umständen. Wenn ihm der Weg nach St. Georgen nicht mehr offenstand, so gab es dafür einen weiteren Grund. Blumenberg hatte Ursula Heinck geheiratet. Sie war die Tochter von Karl und Thea Heinck, die in der Lübecker Huxstraße 77 ein 1919 gegründetes Schuhhaus führten. Zur Hochzeit am 3. Oktober 1945 schenkte ihr Blumenberg seine psychologische Studie zu Dostojewskijs Novelle «Die Sanfte». Als Beobachter seiner Kameraden hatte er Studien über das «Zusammentreffen der Geschlechter» durchgeführt. Der Trieb, so heißt es nun in dem Dostojewskij-Aufsatz, sei ein «Kunstgriff der Natur»,

eine «Überrumpelung des personalen Bewusstseins». «Der Trieb schmiedet aneinander mit seiner Glut, was sich im Umriß nicht fügen kann; er bindet mit Blindnis, was Klarheit trennt.»²¹

Mit seiner Frau Ursula, seinem Vater, dessen polnischer Haushälterin Margarete Buskiewicz, verschiedenen Mietern und Flüchtlingen wohnte er in Bargteheide unter einem Dach. Das junge Ehepaar erwartete sein erstes Kind. Im WS 1945/46 nimmt Blumenberg das Studium der Philosophie in Hamburg auf. Seine Nebenfächer sind Griechische Philologie und Deutsche Literatur. Er studiert vier Semester und reicht im SS 1947 seine Doktorarbeit bei Ludwig Landgrebe (1902–1991) ein. Landgrebe, der 1947 als Ordinarius berufen wird, folgt er nach Kiel. Blumenbergs Dissertation atmet den Geist von St. Georgen. In der Fassung vom Dezember 1946 trägt sie den Titel «Die ontologische Leistung der mittelalterlichen Scholastik, im Hinblick auf Heideggers Destruktion der traditionellen Ontologie».²² Blumenberg wendet sich darin dezidiert gegen die Philosophie Martin Heideggers und macht sich auf lange Sicht viele Feinde im akademischen Milieu der Nachkriegszeit. Begleitet wurde die Entstehung seiner Dissertation durch die Patres Oswald Holzer (Tübingen) und Timotheus Barth OFM (Fulda). Am 9. Oktober 1948 wurde Blumenberg wissenschaftlicher Assistent in Kiel. Hier arbeitete er an seiner Habilitationsschrift «Die ontologische Distanz» über Edmund Husserl, den Philosophen des radikalen Neuanfangs, dessen Nachlass durch den von Blumenberg hoch verehrten Pater Hermann Leo van Breda OFM gerettet worden war. Berührungspunkte zwischen Phänomenologie und Katholizismus hatten bereits Sr. Teresia Benedicta a Cruce OSC bewegt. Zu den wesentlichen Anregungen jener Jahre gehörten auch die Werke Plotins. Ihr Herausgeber, Pater Paul Henry SJ (1906–1984), gehörte zu Blumenbergs engsten Freunden und war einer der sehr seltenen Gäste, die im Kreis der Familie Bett und Tisch teilten.

Blumenbergs akademischer Weg war dornenreich. Der junge Wissenschaftler sah deutlich, dass die Berufung des Heidegger-Schülers Walter Bröcker (1902–1992) nach Kiel zu Konflikten führen werde, und so bat er Landgrebe vergeblich, die Frist für die Abgabe der Habilitationsschrift um ein Jahr verkürzen zu dürfen. Blumenberg hatte sich durch die Veröffentlichung des Aufsatzes «Das Recht des Scheins in den menschlichen Ordnungen bei Pascal» im «Philosophischen Jahrbuch der Görresgesellschaft» (Dezember 1947) in einer Weise profiliert, die den Widerspruch Walter Bröckers herausforderte. Bröcker bekannte sich vor Blumenberg als dezidierten Atheisten und versuchte sein Habilitationsgesuch abzuschmettern. Erst die Einholung eines Drittgutachtens führte zu einem erfolgreichen Abschluss des Verfahrens. Als ironische Kommentierung dieser Auseinandersetzungen darf ein handschriftlicher Zettel verstanden werden, der im Marbacher Nachlass Hans Blumenbergs der Habilitationsschrift beigelegt

ist. Neben einen Totenkopf mit gekreuzten Knochen schreibt Blumenberg «mit grosser Vorsicht zu genießen!».

Blumenberg veranstaltete in Kiel Seminare über Augustin, Thomas von Aquin und neutestamentliche Themen. Rudolf Bultmann lud er im Juli 1953 in sein Römerbrief-Seminar ein und übte scharfe Kritik an der «Theologie des Neuen Testaments». ²³ Als 1955 durch den Weggang Landgrebes aus Kiel ein Lehrstuhl frei wird, setzt sich Blumenberg für die Berufung von Hans Jonas ein. Ebenso vergeblich wie diese Bemühung ist später der Versuch, Aron Gurwitsch die Rückkehr an eine deutsche Universität zu ermöglichen. Viele Enttäuschungen führten Anfang der Sechziger Jahre zu einem immer radikaler werdenden Rückzug aus dem akademischen Betrieb und einer Konzentration auf seine Berufung als philosophischer Schriftsteller. An guten Tagen diktierte er 30 Seiten wissenschaftlicher Prosa.

Die heiligen Zeichen der lateinischen Messe haben Blumenbergs Symbolsinn geschult. Die «absoluten Metaphern» seiner «Theorie der Unbegreiflichkeit» umkreisen ein im letzten unsagbares Geheimnis, dessen Herrlichkeit nur in der teilnehmenden Hingabe erfahrbar wird. Für Blumenberg ist das Schreiben ein ritueller Akt der unendlichen Annäherung an das Unsagbare. Als akademischer Lehrer ließ er nur eine Methode des Lernens gelten: Die teilnehmende Beobachtung seiner Hörer an den Denkwegen des Philosophen. Blumenbergs Kanzel wurde der Katheder, seine «Kirche» der Hörsaal. Hier zelebrierte er mit dem priesterlichen Gestus des Erwählten, mit Esprit, Humor und kurzweiligen Seitenhieben auf das Tagesgeschehen, die das Zuhören zu einem Vergnügen machten. Nur im freien Vortrag entfaltete sich Blumenbergs narratives Talent. Ein katholisches Hochamt ist keine Diskussionsveranstaltung. Doch nicht nur deshalb duldete Blumenberg keine Fragen oder Einwände während der Vorlesung. Der freie Vortrag in drei Vorlesungen pro Woche, deren Themen sich niemals wiederholten, verlangte ein äußerstes Maß an Konzentration. Welchen Preis Hans Blumenberg dafür zu zahlen hatte, wussten nur die Familienangehörigen. Den Studenten blieb Blumenberg stets zugewandt. Wer mehr wissen wollte, dem stand die Tür zum Sprechzimmer offen. Wer Blumenberg besuchte, der fand ohne Zeitbegrenzung interessierte Zuwendung in allen wissenschaftlichen Fragen, menschliche Wärme und väterliche Zuneigung.

Blumenberg blieb zeitlebens Mitglied der Katholischen Kirche, wünschte aber keine kirchliche Beisetzung. Der Grund für diese Entscheidung blieb sein Geheimnis. Er war bis in die Fünfziger Jahre praktizierender Katholik und pflegte mit seinen beiden ältesten Kindern auch das Abendgebet, in dem er der verstorbenen Eltern gedachte. Zu einem Bruch mit der Gemeindepraxis kam es infolge der Auseinandersetzungen mit seinem Vater, dessen Höhepunkt die Enterbung des einzigen Sohnes zugunsten der neuen Lebensgefährtin war. Oberflächlich ging es um Mietstreitigkeiten, in denen

der Ortspfarrer von Bargteheide, Pfarrer Kurt Nowak, die Partei des Vaters ergriff. Weder in der Todesstunde noch am offenen Grab gelang es dem Geistlichen, ein Wort der Zuwendung und Versöhnung zu sprechen.

«Lieber Pater Eckehard, gedenken Sie bitte der beiden unruhigen und vielgeprüften Seelen!», schreibt Hans Blumenberg seiner Eltern gedenkend in einem Brief an seinen Paderborner Spiritual. «Ja, und damit bin ich beim innersten Ring, von dem zu wissen mein alter Spiritual und Exhortator ein Recht hat. Die Gerüchte, ich sei vom Glauben abgefallen, gehen mir in meiner Heimatstadt Lübeck seit langem nach. Die Sache ist diffizil, sie wäre lächerlich, wenn sie nicht so ernst wäre. Niemals hat mich ein Zweifel an der Wahrheit meines Glaubens befallen; ich stehe heute fest auf diesem Boden wie immer zuvor. Aber ich bin auf eine verhängnisvolle Weise aus der Praxis dieses Glaubens herausgedrängt worden. In dem Zerwürfnis mit meinem Vater hat der Pfarrer unserer kleinen Ortsgemeinde eine bedeutsame Rolle gespielt. Ohne ein Wort mit mir gesprochen zu haben, hat er mit Eifern der Blindheit die Partei meines Vaters ergriffen und mich mehrfach so brüskiert, daß ich es nicht mehr über mich bringe, hier in die Kirche zu gehen. Er hat weder in der Todesstunde meines Vaters einen Versuch der Versöhnung unternommen, noch am offenen Grabe irgendein Wort an mich gerichtet. Ich habe früher gelacht über diejenigen, die nicht in die Kirche gehen, weil sie sich über ihren Pastor geärgert haben; heute habe ich selbst diese Sperre, die es mir unmöglich macht, mich über diese menschliche Erfahrung mit einem Mann, den ich nie gesprochen habe und auch nie sprechen will, hinwegzusetzen. Ich weiß, lieber Pater Eckehard, daß Sie nicht der Mann der billigen Rezepte und Schablonen sind; aber hier und in dieser Sache fehlt mir wirklich einer, der weiterweiß. Meine Frau hat schon seit langem den Wunsch zu konvertieren; aber ich werde sie um keinen Preis in die Hände eines Eiferers überliefern. Ich brauche für sie einen sorgsam und kundigen Heger, und darauf wollen wir lieber warten. – Im innersten Ring also ist vieles fest und gesund, manches im Nachwachsen, aber auch manches besorgniserregend gefährdet. Vergessen Sie das nicht in Ihrem Memento!»²⁴

Durch seinen eisernen Willen und sein Geschick im Umgang mit den Mächtigen seiner Zeit hatte er überlebt. Doch je älter er wurde, desto stärker war er getrieben von einem manischen Drang, die verlorene Lebens- und Lesezeit aufholen zu können. Dazu glaubte er jedes Opfer erbringen und einfordern zu müssen. Blumenberg änderte seinen Tagesrhythmus und ging erst im Morgengrauen zu Bett. Er litt unter Schlaflosigkeit, deren Ursache er in den Traumatisierungen der Hitlerzeit sah. Ohne Tabletten²⁵ fand er keine Stunde natürlichen Schlafes mehr. Er fühlte sich verfolgt und bedrängt, missverstanden und hintergangen. Er kündigte alte Freundschaften auf. Er überwarf sich völlig grundlos mit seinem Verleger. Seine letzten Lebensjahre waren überschattet von dem Gefühl, als Autor gescheitert zu sein.

Er, der jeden Papierschnipsel zu späterer Dokumentation gesammelt hatte und die Edition seines umfangreichen Nachlasses in den Händen seines jüngsten Sohnes Tobias Blumenberg gut aufgehoben wusste, erlitt schwere Anfechtungen und Vernichtungsphantasien, in denen er die unveröffentlichten 30000 Seiten dem Papiercontainer überantwortete. Er hatte sein Leben dem Werk geopfert und dafür einen sehr hohen Preis gezahlt. Doch welchen Sinn hatte dieses Opfer angesichts der Sinnlosigkeit seiner Autorschaft? In Phasen dieser Einsamkeit sprach er in düsteren Worten von Glaubens- und Gottverlust. Dann fühlte er sich wie eine tragische Figur aus den Romanen Dostojewskijs und wie ein Abbild des Gekreuzigten vor dem Horizont eines Universums, dessen Temperatur sich dem absoluten Nullpunkt näherte.

Blumenbergs «Matthäuspassion» spiegelt diese Erfahrungen im Kontext der Passion des Gottessohnes und einer Karsamstagstheologie, die nicht vorschnell das Theodrama ins Licht der Auferstehung hebt. Blumenberg ließ sich von der Ungeheuerlichkeit der Passion erschüttern, und er wollte durch ein sakramentales Schreiben das Erlebnispotential der Kreuzigung auf Golgatha auch für moderne Leser freisetzen, die sich nicht mehr als erlösungsbedürftig erfahren wollen oder können. Sie sollten durch seine «Matthäuspassion» vor das Kreuz geführt werden und den Boden der Schädelstätte berühren. Vorbild für diese Unmittelbarkeit der Begegnung mit dem Gekreuzigten war Bernt Notkes Altarbild der «Gregorsmesse» aus der Lübecker Marienkirche, vor dem der junge Blumenberg regelmäßige Andacht hielt.

Von allen Besprechungen der «Matthäuspassion» enttäuschte ihn am meisten die psychologisierende Reaktion des Lübecker Bischofs Ulrich Wilckens, der Blumenberg ein gestörtes Väterverhältnis vorwarf. An Henning Ritter, der die Besprechung in Auftrag gegeben hatte, schrieb Blumenberg: «Zwei Hilfen, die ich der Theologie nebenher geleistet habe und die nun wirklich mit der ›Legitimität der Neuzeit‹ zu tun haben, sind nicht beachtet worden: 1. der stricke Ausschluß jeder Art von Docketismus, 2. die Vermeidung des Bruches in der Identität des biblischen Gottes – beide Grundanfälligkeiten für die Gnosis. Darin liegt der Zusammenhang mit einer nicht mehr infantilen Aufklärung, weil Wirklichkeitsbegriff und Vernunftbegriff mit diesem ›Erfolg‹ zu tun haben. Natürlich tröstet es die Seelen mehr, wenn Gott die Liebe ist, als wenn er reell und widerspruchsfrei ›durchgehalten‹ werden kann.»²⁶

Die Passion des Sohnes ist für Blumenberg zugleich die Passion des Vaters. In seinem Aufsatz «Sollte der Teufel erlöst werden? Kapitel einer Dämonologie» entwirft er einen eschatologischen Horizont und plädiert für eine Apokatastasis panton, in der die Begnadigung des Teufels eingeschlossen ist. Der Aufsatz wurde für eine Anthologie über das Böse geschrieben,

die, herausgegeben von Heimo Schwilk, im Verlag von Franz Greno erscheinen sollte. Der Verlag der «Anderen Bibliothek» ging bankrott, und der Text erschien in der FAZ. Henning Ritter plante eine Veröffentlichung in den Tagen zwischen Weihnachten 1989 und Neujahr. Als er mit Blumenberg in dieser Sache Rücksprache hielt, war er über die Reaktion so überrascht, dass er die angesprochenen Gedenktage der Heiligen falsch notierte: «Zum Termin der Veröffentlichung seines ›Soll der Teufel erlöst werden?‹ nennt er die Tage nach Weihnachten, die sich verbieten: der 29.12., das Fest des Evangelisten Johannes, seines Schutzpatrons; der 30.12., der Tag der unschuldigen Kinder von Bethlehem, das Gedenken des Holocaust.»²⁷

Hans Blumenberg blieb Mitglied der Katholischen Kirche. Sein besonderes Interesse galt der Konzilsgeschichte des ersten und zweiten Vaticans. Das Gemeindeblatt seiner Heimatgemeinde Johannes Baptist in Altenberge las er regelmäßig und besuchte in der Haltung eines Nikodemus gelegentlich die Messe.²⁸ Er starb am 28. März 1996, dem Tag der Zerstörung seiner theologischen Bibliothek, umgeben von Bibeln und einer Ausgabe des «Katechismus der Katholischen Kirche». Der Auslegung des Glaubensbekenntnisses (Artikel 5) beigelegt, ist ein gelber Zettel, auf dem Blumenberg notierte: Wegen des *descensus ad inferos* sei Johannes der Täufer keine tragische Figur.

Seine Asche ließ er in der Lübecker Bucht ausstreuen. Diesem Beispiel folgten seine Frau und sein ältester Sohn Markus Blumenberg. Ein letztes Wort von Hans Blumenberg ist nicht überliefert. Im Marbacher Nachlass liegt ein Oktavheft, in dem Blumenberg seit Oktober 1944 seine Lieblingsgedichte notiert hat. Das erste Gedicht trägt den Titel «Herbst» und stammt von Sergej Jessenin (1895–1925). Hier heißt es:

An der Eberesche reifem Zweig er küsst
Wunden, blutigrot, dem unsichtbaren Christ.

Blumenberg hat sich mit dem Gekreuzigten identifiziert. In seinem Arbeitszimmer hingen zwei Wechselrahmen, in die er Bilder seiner Kinder und Enkelkinder neben Bibelziten einfügte, dazu ein Andachtsbild, wie es zu Beerdigungen ausgeteilt wird. Es zeigt den Gnadenstuhl: Gottvater hält den toten Sohn in seinen Armen. Blumenbergs Heimatgemeinde Herz Jesu in Lübeck gab der bleibenden Verbundenheit mit ihrem Sohn durch ein feierliches Requiem Ausdruck.

ANMERKUNGEN

¹ Der Verfasser dankt den Mitarbeitern des DLA Marbach, besonders Dr. Marcel Lepper und Dorit Krusche. Der beste Kenner des Lebens und Werkes von Hans Blumenberg ist sein jüngerer

Sohn Dr. Tobias Blumenberg. Er gründete das Hans-Blumenberg-Archiv in Ravensburg und ordnete als erster den Nachlass seines Vaters. Ohne die Unterstützung von Tobias Blumenberg hätten wesentliche Teile der hier vorgelegten Rekonstruktion nicht geschrieben werden können.

² Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 24. Dezember 1996, N 5.

³ Mitteilung vom 27. November 2013 durch den Schulleiter des Bischöflichen Gymnasiums Josephinum, OStD Benno Haunhorst.

⁴ *Notizen zur Matthäuspasion*, Nachlass Blumenberg, DLA Marbach.

⁵ BLUMENBERG, Trilogie (s. Anm. 2).

⁶ HANS BLUMENBERG, *Hans Carossa* (1938), Typskript von 47 Seiten, Nachlass Blumenberg, DLA Marbach, 37.

⁷ Ebd., 43.

⁸ Ebd., 37.

⁹ Ebd., 44.

¹⁰ Ebd., 41.

¹¹ Ebd., 44.

¹² Die Arbeitsbibliothek Hans Blumenberg (BHB) im DLA Marbach umfasst 603 in der Mehrzahl theologische Titel und ist über den Onlinekatalog Kallias einsehbar.

¹³ Handschriftlicher Lebenslauf Hans Blumenberg. Schularchiv Katharineum Lübeck. Den Hinweis verdanke ich Burkard Sauermost, der mit seiner theologischen Dissertation «Menschliche Selbstbehauptung durch Entlastung vom Absoluten im Denken Hans Blumenbergs als Herausforderung an die neuzeitliche Theologie» (Innsbruck 1986) eine Grundlage für die theologische Auseinandersetzung mit der Philosophie Blumenbergs vorgelegt hat.

¹⁴ Ich danke Walter Kropp für die Einsicht in seinen Briefwechsel mit Hans Blumenberg. S. auch Anmerkung 17.

¹⁵ Vgl. HANS BLUMENBERG, *Matthäuspasion*, Frankfurt/M. 1988, 77ff. und 130ff; DERS., *Die Vollständigkeit der Sterne*, Frankfurt/M. 1996, 13ff.

¹⁶ HANS BLUMENBERG, *Brief vom 31. Januar 1990 an Eva Kampmann-Carossa*, Carossa-Archiv Passau-Rittsteig.

¹⁷ Vgl. dazu: Uwe WOLFF, *Iserloh – Der Thesenanschlag fand nicht statt*, Basel 2012, 65–82.

¹⁸ Walter KROPP, *Nachruf auf Hans Blumenberg*, in: Upwärts, Studentenzeitung Sankt Georgen (Sommersemester 1997), 5–8. Walter Kropp stellte mir eine Kopie seines Briefwechsels mit Hans Blumenberg zur Verfügung. Blumenbergs letzter Brief datiert auf den 25. Januar 1995.

¹⁹ HANS BLUMENBERG, *Brief vom 15. Januar 1992 an Uwe Wolff*.

²⁰ Wolfgang KÄRST, *Brief vom 1. April 1943 an Hans Blumenberg*, Nachlass Blumenberg, DLA Marbach.

²¹ HANS BLUMENBERG, *Über Dostojewskis Novelle «Die Sanfte»*, Typskript von 13 Seiten aus dem Jahr 1945, 4. Von dieser Studie existieren im DLA Marbach verschiedene Fassungen. Die erste ist auf das Jahr 1944 datiert. Blumenberg versuchte vergeblich seine Arbeit im Insel Verlag zu veröffentlichen.

²² Die Fassung vom Januar 1947 trägt den Titel: *Die Leistung der scholastischen Metaphysik, im Hinblick auf den ontologischen Ansatz bei Martin Heidegger*. Der Titel der eingereichten und am 25. März 1948 mit einem Preis in Höhe von 500 RM ausgezeichneten Fassung lautet: *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*.

²³ HANS BLUMENBERG, *Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*, in: Philosophische Rundschau 3/4 (1954/55) 121–140. Vgl.: DERS. *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1979, 285, Anm. 39.

²⁴ HANS BLUMENBERG, *Brief vom 9. April 1952 an Pater Eckehard*, Nachlass Blumenberg, DLA Marbach.

²⁵ Da Blumenberg über alles Protokoll führte, wissen wir auch, welche Medikamente er einnahm. In seinem Marbacher Nachlass sind verzeichnet: Adumbran, Lexotanil, Adalat, Noludar und Rohypnol.

²⁶ HANS BLUMENBERG, *Brief vom 22. März 1989 an Henning Ritter*, Nachlass Blumenberg, DLA Marbach.

²⁷ Henning RITTER, *Notizbuch IX. Nov. 1989 – 11. Nov. 90*, 11. Eintrag vom 6. November. Neben Henning Ritter pflegte Blumenberg telefonischen Kontakt zu Martin Meyer, Uwe Wolff und Tobias Blumenberg.

²⁸ Mitteilung seines Freundes Pfarrer Walter Kropp.

ROBERT SPAEMANN · STUTTGART

SUBSTANTIATION

Zur Ontologie der eucharistischen Wandlung

Was geschieht in dem Augenblick, den wir «Wandlung» nennen? Die Diskussion darüber ist nicht beendet. Die kirchliche Verurteilung der Ersetzung des Wortes «Transsubstantiation» durch das Wort «Transsignifikation» hat den Streit so wenig beenden können wie Luthers Insistieren auf dem «est» im «Hoc est enim corpus meum» Zwingli und Calvin überzeugen konnte. Die Leugner der «Wandlung» berufen sich darauf, dass doch offensichtlich an dem, was wir Brot nennen, sich nichts verändert. Was die Worte des Priesters «bewirken», könne sich deshalb nur auf die Ebene der «Bedeutung» beziehen. Nur dass diese neue Bedeutung durch die Worte Jesu eine göttliche Sanktion erhalten habe, so dass wir sagen können, das konsekrierte Brot ist, was es aufgrund der Worte Jesu bedeutet. Die Verteidiger der «Transsubstantiation» fühlen sich demgegenüber als Hüter der Rechtgläubigkeit, wenn sie darauf insistieren, dass das, was hier geschieht, eben ein Wunder sei.

Nun ist der Begriff des Wunders mit Bezug auf die Wandlung sicher unangemessen. Wunder sind nämlich nichts Unsichtbares, das geglaubt werden muss, sondern Veränderungen im Sichtbaren, die innerhalb des Sichtbaren keine Erklärung finden und dadurch auf das Unsichtbare verweisen. Ein solches Wunder ist zum Beispiel die jungfräuliche Empfängnis als Zeichen der nicht der empirischen Welt angehörigen Gottessohnschaft Jesu. Die scholastische Tradition hat in aristotelischer Begrifflichkeit von einem Wesenskern der Dinge gesprochen, der die empirischen Eigenschaften hervorbringt, durch die wir die Dinge identifizieren, den wir aber selbst nicht erkennen, weil er eben nur indirekt, das heißt durch seine «Akzidentien», zugänglich ist. Für ihn selbst aber gilt das Wort des heiligen Thomas: *Essentiae rerum nobis sunt ignotae* – Die Wesenheiten der Dinge sind uns unbekannt.

Für die eucharistischen Gestalten gilt, dass die unveränderten Merkmale von Brot nicht mehr hervorgebracht werden durch einen solchen Wesens-

ROBERT SPAEMANN, geb. 1927, Prof. em. für Philosophie, lehrte von 1962–1992 an der Technischen Hochschule Stuttgart sowie an den Universitäten Heidelberg und München.

kern, sondern durch Gottes Wirken im Sein gehalten werden, während der Wesenskern, die «Substanz», nun der Leib Christi ist, der sich nicht durch seine erfahrbaren Akzidentien zu erkennen gibt: «Gesicht, Geschmack, Gefühl, sie täuschen sich in dir.» Die erfahrbaren Eigenschaften sind nicht Eigenschaften des Leibes Christi. Nicht der Leib Christ wird rund, weiß und flüssig.

Die Brotgestalt ist allerdings nicht zufällig. Sie wird zum Zeichen dafür, dass der Leib Christi Nahrung des ewigen Lebens unserer Seele wird. Diese begriffliche Fassung des Geschehens der Wandlung ist dem, was sie ausdrücken will, angemessen; Transsignifikation hingegen nicht, weil sie voraussetzt, dass das, was hier geschieht, nichts im strengen Sinne Übernatürliches ist, sondern sich auf einer uns vollständig zugänglichen sekundären Ebene der Bedeutung abspielt. Nur durch einen Zuschreibungsakt wird das Brot zum Leib Christi, durch einen kollektiven Akt der Erinnerung.

Gleichwohl macht der Begriff der Transsubstantiation eine irrige philosophische Voraussetzung. Er setzt nämlich voraus, dass Brot eine Substanz ist. «Substanz» meint: Selbststand, Selbstsein. Die Substanz, der selbstseiende Wesenskern eines Dinges, impliziert eine eigene dynamische Verfasstheit, eine eigene teleologische Struktur, aufgrund derer es natürlichen Dingen «um etwas geht», und zwar zuerst und vor allem um ihre eigene Selbstbehauptung. Das Paradigma für eine Substanz war stets das Lebewesen. Einem Pferd geht es um etwas. Es *ist irgendwie*, ein Pferd zu sein. Es ist nicht irgendwie, ein Auto zu sein. Einem Auto geht es um nichts. Das Auto ist nur für uns etwas, eine Einheit, nämlich ein Auto. Es verlangt nicht von sich aus, betankt zu werden. Es hat keinen Durst nach Benzin. So ist auch Brot keine natürliche Substanz, es hat keine «physis». Im Unterschied zu chemischen Verbindungen, durch die neue Substanzen entstehen, ist es nur eine Mischung von Ingredienzien, die nicht danach verlangen, gemischt zu werden. Um den Körper zu nähren, bedarf es einer erneuten Entmischung, nämlich der Verdauung. Mit anderen Worten: Es gibt keine Brotsubstanz, die in die Substanz des Leibes Christi gewandelt werden könnte, und keinen Vorgang, den wir Transsubstantiation nennen könnten. Brot ist definiert durch eine Reihe von Eigenschaften. Es ist nichts jenseits dieser Eigenschaften. Darum werden die Sinne durch die Brotgestalt des eucharistischen Brotes eben nicht getäuscht. Wenn etwas aussieht wie Brot, schmeckt wie Brot und aus gemahlenen Körnern entsteht, dann *ist* es Brot, nach der Wandlung ebenso wie vorher. Und wenn es – durch Pulverisierung oder Fäulnis – aufhört, essbares Brot zu sein, hört es auch auf, der Leib des Herrn zu sein. Es findet nicht eine zweite Wandlung, eine Rückverwandlung statt.

Was geschieht also in der Wandlung? Es ist gut, sich zu erinnern, dass unser Wort «Substanz» nicht nur die Übersetzung des griechischen Wortes «hypostasis», sondern auch des Wortes «ousia» ist, was auf Deutsch wieder-

rum auch «Wesen» meinen kann. Es gehört zum Wesen des Brotes, essbar, Nahrung zu sein. Nicht als ob es «von sich aus» dahin tendierte, gegessen zu werden. Es gibt kein «von sich aus» des Brotes. Brot ist nicht lebendig und tendiert folglich von sich aus gar nicht. Mit anderen Worten: Brot ist keine Substanz. Wohl gibt es ein «Wesen» des Brotes, aber dieses Wesen existiert nur innerhalb der menschlichen Welt, der Welt von «Bedeutung». Was es innerhalb dieser Welt bedeutet, das *ist* es. Es hat kein Sein außerhalb derselben.

Es gibt allerdings ein Brot, das von sich aus darauf aus ist, Brot zu sein und als Nahrung der Menschen zu dienen. Es gibt das «wahre Brot». Das aber ist das eucharistische Brot. Es *will* gegessen werden, es *ist* Nahrung im eminenten Sinn, nämlich Nahrung, die vorhält, Nahrung des ewigen Lebens. Es ist der Herr selbst. Das sind keine Metaphern, so wenig es eine Metapher ist, wenn wir Gott «Licht» nennen. Das Licht, das von Sonne, Mond und Sternen verbreitet wird, ist nur eine *Weise* von Helligkeit, Klarheit, Eröffnung eines Offenen, Ermöglichung von Ein-Leuchten. Und es ist gleichgültig gegen seine Wirkung des Leuchtens. Gott aber *ist* Licht schlechthin, «und keine Finsternis ist in ihm». So auch das Brot-Sein. Unser tägliches Brot ist gleichgültig gegen seine Bedeutung innerhalb der Menschenwelt. Für es selbst ist alles gleichgültig. Es ist kein Selbst. Brot von Himmel ist Brot, weil es Brot sein *will*. Sein Für-uns-Sein *ist* sein An-sich-Sein. Mit anderen Worten: Es ist «das wahre Brot». (Es ist unvernünftig, wenn sich rechtgläubige Katholiken sträuben gegen die Verwendung des Wortes «heiliges Brot». Die Liturgie der Kirche spricht im ersten Hochgebet vom «panem sanctum», und beim eucharistischen Segen heißt es «Brot vom Himmel hast du uns gegeben, das alle Süßigkeit in sich enthält». Warum sollen wir nicht vom wahren Brot oder vom heiligen Brot sprechen dürfen, wenn Christus selbst sich so nennt? Natürlich muss man Kindern erklären, dass Christus selbst dieses Brot ist. Er «hält» nicht «mit uns Mahl». Er isst sich nicht selbst, sondern er bringt die Mahlgemeinschaft zusammen und gibt sich ihr selbst.) Die Gestalten, unter denen er sich gegenwärtig macht, haben ihr Sein im Für-uns-Sein. Darum ist Brot gerade so lange Präsenz des Leibes Christi, wie es Brot ist. Und dazu gehört, dass es essbar ist, nicht verschimmelt, verfault oder zur Unsichtbarkeit verkrümelt. Solange die Krümel allerdings wahrnehmbar sind, sollen wir, wie der heilige Cyrill von Jerusalem schreibt, mit ihnen umgehen wie «mit Goldstaub». Luthers Vorstellung, nur im Augenblick des gläubigen Empfangs handle es sich um den Leib Christi, verkennet, dass eine Speise auch im Schrank Speise bleibt, hingeordnet auf das Gegessen-Werden, und auch die im Urwald verloren gegangene Hostie behält diese Hinordnung. Sie kann ja wieder gefunden werden. Wenn allerdings die Menschheit von diesem Planeten verschwunden wäre, dann wäre auch die Menschenwelt, die Welt der Bedeutungen, verschwunden. Dann wäre Brot nicht mehr Brot und so auch nicht mehr der Leib Christi.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich: Das Wort «Transsubstantiation» enthält eine irrige Annahme, nämlich, dass es so etwas wie eine Brotsubstanz gäbe, die unabhängig wäre von der Bedeutsamkeit in der Menschenwelt. Das Wort «Transsignifikation» wurde erfunden, um diesen Sachverhalt deutlich zu machen und einer materialistischen Deutung des eucharistischen Geschehens entgegenzuwirken. Aber dieses Wort führt doch leicht wiederum in die Irre, weil es nicht erkennen lässt, dass für artifizielle Dinge die Bedeutsamkeit das Sein dieser Dinge ist. Es läge daher näher, das Wort «Substantiation» zu verwenden, denn im Vorgang der Wandlung wird das, was zuvor nicht Substanz war, zur Substanz. Brot wird zum «wahren Brot», das für uns Brot sein will, Brot des ewigen Lebens.

WERNER LÖSER · FRANKFURT AM MAIN

AUT SISYPHOS AUT CHRISTUS

Zur Erinnerung an Hans Urs von Balthasar

Am 26. Juni des zurückliegenden Jahres jährte sich zum 25. Mal der Todestag eines der bedeutendsten katholischen Theologen des hinter uns liegenden Jahrhunderts, Hans Urs von Balthasars. In vielen Veranstaltungen, in vielen Aufsätzen und Büchern wird in diesem Jahr erneut an ihn erinnert. In der Regel werden seine Gedanken dargelegt und gedeutet. Im folgenden sei einmal ein anderer Versuch gemacht: eine Linie, die er vor einigen Jahrzehnten gezogen hat, in die Gegenwart hinein fortzuführen. Ob er, wenn er das Ergebnis sähe, damit einverstanden wäre, wissen wir nicht. Aber den Versuch, eine derartige Aktualisierung vorzunehmen, würde er wohl gutheißen.

1. Prometheische und dionysische Neuzeit

In den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts hat Hans Urs von Balthasar in einem immensen, dreibändigen Werk eine ungewöhnliche Deutung der neueren (deutschen) Geistesgeschichte vorgetragen: «Apokalypse der deutschen Seele».¹ Das Ungewöhnliche lag nicht zuletzt darin, dass er die tiefsten und wirksamsten geistigen Entscheidungen, die die aufeinanderfolgenden Epochen ausmachten, mit antiken Mythen in Verbindung brachte. Dabei konnte er daran anknüpfen, dass deren bedeutendste Vertreter selbst so vorgegangen waren. Solche Mythen erzählen Geschichten, in deren Mitte eine Gestalt steht, die ihrerseits ein menschliches Selbstverständnis verkörpert.

Was ist ein Mythos? Er ist die Gestalt der Wahrheit, welche im gleichen Abstand zwischen reinem «Begriff» und reiner «Anschauung» einer weltanschaulich oder religiös bedeutsamen Idee Ausdruck verleiht. Diese Mitte war von Kant ausdrücklich als die eigentlich menschliche Mitte anerkannt und angezielt worden (zwischen «leerem» Begriff und «blinder» Anschauung), diese Mitte galt dem

WERNER LÖSER SJ, geb. 1940, em. Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen.

denkenden Idealismus wie der deutschen Romantik (in Schellings «intellektueller Anschauung») als Ideal, dieselbe Mitte wird wiederum vom Mythusbegriff Nietzsches, vom Symbolbegriff Georges («den Leib vergotten und den Gott verleiben»), von der Lebensphilosophie (Bergsons geistige Anschauung) und der Phänomenologie (der Eidosbegriff Husserls, Schellers und Heideggers) auf immer neue Weise umworben. Das heißt, dass hier überall nicht die begrifflich-abstrakte Wahrheitsform als die höchste gesetzt erscheint, sondern eine von Anschauung genährte und gesättigte, die darum auch mehr oder weniger geschichtlichen Charakter tragen muß.²

Die beiden wichtigsten mythischen Gestalten, in denen sich Epochen der jüngeren Geschichte wiederfanden, waren Prometheus und Dionysos. Wer den Namen «Prometheus» hört, denkt nicht nur an die antiken Zeugnisse aus der Feder Themistios, Hesiods, Äschylos' und anderer und an das Marmorrelief aus römischer Zeit, das Prometheus als an einen Felsen geheftet zeigt («der gekreuzigte Prometheus»), sondern auch an das berühmte Gedicht Johann Wolfgang von Goethes «Prometheus» und wohl noch andere Texte. Und wer den Namen «Dionysos» hört, denkt nicht nur an die Texte, die uns beispielsweise Homer hinterlassen hat, sondern erinnert sich auch der starken Äußerungen Friedrich Nietzsches, der so weit ging, einen «gekreuzigten Dionysus» dem gekreuzigten Christus gegenüberzustellen:

Es ist nicht eine Differenz hinsichtlich des Martyriums – nur hat dasselbe einen anderen Sinn. Das Leben selbst, seine ewige Fruchtbarkeit und Wiederkehr bedingt die Qual, die Zerstörung, den Willen zur Vernichtung. Im andern Falle gilt das Leiden, «der Gekreuzigte als der Unschuldige», als Einwand gegen dieses Leben, als Formel seiner Verurteilung. – Man errät: Das Problem ist das vom Sinn des Leidens: ob ein christlicher Sinn, ob ein tragischer Sinn [...] Der Gott am Kreuz ist ein Fluch auf das Leben, ein Fingerzeig, sich von ihm zu erlösen; – der in Stücke geschnittene Dionysos ist eine Verheißung des Lebens: es wird ewig wiedergeboren und aus der Zerstörung heimkommen.³

Derartige Aussagen aufgreifend hat von Balthasar auf die neuere deutsche Geistesgeschichte geschaut und erkannt und in denkbar breiter Form dargestellt: «Was für den deutschen Idealismus Dialektik besagt, das wird lebendig fassbar am Mythos des Prometheus; was der Lebensphilosophie die Grundbewegung des Lebens, das spricht der Dionysosmythos aus.»⁴

Wie seinerzeit Kierkegaard Nietzsche entgegengetreten war und dem Dionysos Christus gegenübergestellt hatte und wie Guardini sich in seinen Berliner Vorlesungen auf seine Weise demselben Programm gewidmet hat, so hat es von Balthasar in seinem Werk erneut getan. So konnte er über die letzte Absicht seines großen Werkes mitteilen:

Was ist dem (scil. den Grundentscheidungen der Neuzeit) von christlicher Seite her entgegenzusetzen? Unmittelbar gewiß nicht die Wahrheits-Form scholastischer Denkart. Sondern nur der einzige, zentrale «Mythus» des Christentums selber: die *fleischgewordene, zeitgewordene Anschauung* gewordene ewige Wahrheit. Christus als «Mythus» im besagten Sinn (der natürlich reale Geschichtlichkeit nicht im mindesten ausschließt) kann darum mit dem mythischen Letztsinn des deutschen Idealismus und der Lebensphilosophie in ein lebendiges Gespräch treten, er kann sich als jene konkrete Wirklichkeit ausweisen, welche diese Perioden in ihrem tiefsten Sehnen meinten.⁵

Konkret tat von Balthasar dies so, dass er an die Anstöße erinnerte, die Karl Barth zu geben begonnen hatte, und sie ergänzte und weiterführte.⁶

2. Die Aktualität des Sisyphos

Die Erwägungen von Balthasars, deren Richtungen nun erkennbar geworden sind, waren zu ihrer Zeit «up to date» und können auch heute noch erhellend wirken. Doch ist seither mehr als ein halbes Jahrhundert vergangen, neue geistige Landschaften haben sich aufgetan. Ist es möglich, die Grundidee von Balthasars aufnehmend, erneut einen «Mythus» auszumachen, der das Denken und Sehnen, das Empfinden und Entscheiden der Menschen lenkt? Es gibt Anzeichen dafür, dass dies der Fall ist. Wieder ist es eine antike Gestalt, die sich anbietet und auch erstaunlich viel Aufmerksamkeit gefunden hat. Es ist Sisyphos.

Was zeigt sich, wenn man mit der Frage nach «Sisyphos heute» auf die Suche geht? Der Mythos von Sisyphos geht auf Homer und andere griechische Dichter zurück. Bei ihnen galt Sisyphos als der schlaue Betrüger, der sich sogar dem Zugriff des Todes meinte entziehen zu können. Doch sahen dies die Götter mit Neid und Zorn und so bestraften sie Sisyphos. In der Unterwelt hatte er zu büßen, indem er einen Felsen auf einen Berg hinaufzurollen hatte. Sobald er nach äußerster Kraftanstrengung oben angekommen war, rollte der Fels wieder herunter. Sisyphos machte sich erneut an die Arbeit. Dieses grausige Spiel ging unentwegt weiter. Homer sagt es im 11. Gesang der Odyssee so:

Und weiter sah ich den Sisyphos in gewaltigen Schmerzen, wie er mit beiden Armen einen Felsblock befördern wollte, und mit Händen und Füßen stemmend stieß er den Block hinauf auf einen Berg. Doch wenn er ihn über die Kuppe werfen wollte, so drehte ihn das Übergewicht zurück. Von neuem rollte dann der Block, der schamlose, ins Feld hinab.

In der Mitte des 20. Jahrhunderts hat Albert Camus den Mythos von Sisyphos neu beleuchtet. Sein Sisyphos rechnet nicht mehr mit den Göttern.

Die Zeit der Religion ist zuende. Sisyphos braucht auch nicht mehr in eine Unterwelt zu gehen. Er ist da, wo wir Menschen sind: inmitten unserer Welt. Was er tut, ist ihm nicht Strafe, sondern sein gewöhnliches Leben. Stolz und trotzig verrichtet er seine Arbeit. Er ist der Mann der unentwegten Aktion. Ja, er hat selbst die Stelle der alten Götter eingenommen. Er braucht kein schlauer Betrüger zu sein, der den Tod überlistet. Er rechnet mit ihm und nimmt ihn ohne Protest als die Grenze seines Lebens an. Berühmt sind die Schlusssätze, die Camus seiner Darstellung des Sisyphos-Mythos angefügt hat:

Sisyphos lehrt uns die größere Treue, die die Götter leugnet und die Steine wälzt. Auch er findet, dass alles gut ist. Dieses Universum, das nun keinen Herrn mehr kennt, kommt ihm weder unfruchtbar noch wertlos vor. Jedes Gran dieses Steins, jeder Splitter dieses durchnächtigten Berges bedeutet allein für ihn eine ganze Welt. Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen.⁷

Günther Grass hat Camus' Sicht zugestimmt, da er formuliert:

Sisyphos ist nichts anderes als das Wissen, dass der Stein oben nicht liegen bleibt. Und dann das JA- Sagen dazu. Für mich gäbe es keine schrecklichere Vorstellung als die, dass der Stein eines Tages liegen bliebe. Das wäre das Ende. Dem entspricht auch mein Misstrauen gegen jegliche Ideologie, ob sie von links oder rechts kommt. Immer verspricht sie der Menschheit, dass der Stein oben liegen bleiben wird. Aber er rollt zurück.⁸

Ein anderer, Reiner Kunze, hatte dasselbe einige Jahre zuvor auch schon gesagt:

Als ich noch in der DDR lebte, erhielt ich für eine Nacht Camus' «Der Mythos von Sisyphos» geliehen – ich habe es mit der Hand exzerpiert. Aus diesem Buch blickt mich ein Mensch an – und es war für mich ein Blick für das ganze Leben. Ich fand meine Weltsicht formuliert: ich lebe Auge in Auge mit dem Nichts – zumindest reicht meine Erfahrung nicht weiter. Das heißt aber nicht, dass mein Leben keinen Sinn hat. Jeder trägt Verantwortung – für sein eigenes Leben und für das der anderen, und das verpflichtet zu Solidarität.⁹

Und ein letztes Zeugnis: Aus Anlass des Schiller-Gedankjahres, also 2005, veröffentlichte Dieter Hildebrandt sein Buch «Die Neunte»¹⁰. «Die Neunte», das ist Beethovens letzte große Symphonie mit der berühmten Vertonung von Schillers Lied «An die Freude» im vierten Satz. Hildebrandt schildert, wie Beethovens Neunte im Laufe der letzten fast zweihundert Jahre verstanden und missverstanden, gebraucht und missbraucht wurde. Was sich dabei zeigt, ist ein erstaunlicher Spiegel vieler geistiger, gesellschaftlicher, religiöser Bewegungen der Neuzeit und der Gegenwart. Das Buch endet

mit einer Abschlussreflexion des Autors und seiner eigenen Deutung von Beethovens und Schillers Werk endet: es sei «die Sinfonie des Sisyphos».

Diese Zeugnisse prominenter Zeitgenossen, die zweifellos um weitere vermehrt werden könnten, zeigen: Sisyphos, der ohne die Götter lebt und sein Glück in der Arbeit in und an der Welt findet und den Tod als den Horizont seines Lebens hinnimmt, gehört zu den geheimen und zugleich wirksamen Bildern, in denen sich der Mensch unserer Zeit wiedererkennt. Er rechtfertigt sich durch seine Aktivität, durch seine Produktivität und versteht sich gleichzeitig nicht als von Gott geschaffen und gesegnet, bevor er zur Tat, zur Aktion schreitet. Er schafft aus dem Eigenen. Das genügt ihm, das gibt ihm Befriedigung, ja Glück. Doch ist das wirklich der Fall? Hatten die Christen nicht erkannt, dass die menschliche Aktion sich aus der Begegnung mit dem sich dem Menschen zuwendenden Gott verstehen könnte und sollte? Homer war solchen Einsichten immerhin näher als unsere Zeitgenossen. Denn die Fragen des homerischen Sisyphos, der zum schlaunen Betrüger wurde, weil er sich mit dem Tod nicht abfinden wollte, waren ja doch nicht sinnlos. Erhebt sich die Frage nach dem Leben, das kein Tod zunichte machen kann, nicht doch immer wieder neu und unabweisbar? Und ist das glaubhaft, dass der, der diese Sehnsucht nicht mehr in sich spürt, doch glücklich sein kann? Man darf es bezweifeln. Ein anderer Schriftsteller unserer Tage hat es öffentlich getan: Peter Härtling in seinem Buch «Der Wanderer», in dem er sich auch mehrfach mit dem Sisyphos-Mythos auseinandersetzt. Einmal deutet er seinen Zweifel an der Selbstsicherheit des modernen Sisyphos an. Er schreibt:

Der Sisyphos von Camus. In der Wiederholung seines sinnlosen Tuns, in der «größeren Treue, die die Götter leugnet», kommt er zu sich, bleibt er bei sich, ist [...] in ein anderes Leben entlassen. Es bleibt offen, ob wir ihn uns als «glücklichen Menschen» vorzustellen haben.¹¹

Eva Zeller, die Dichterin, geht noch weiter. Sie äußert nicht nur einen Zweifel wie Peter Härtling, sondern stellt Sisyphos dem Menschen gegenüber, der sich von Gott eingeladen weiß, zu ihm zu beten. Dabei denkt sie an Paul Gerhardt, den frommen Dichter aus früheren Zeiten. Sie beginnt ihr Gedicht «Du aber»: «Tatsache ist, dass wir uns am Rande nur einer von unendlich vielen Galaxien tummeln. Sisyphos empfiehlt trotz alledem, in die Hände zu spucken. Du aber willst das Beten von uns han...»¹² Der trotzig Sisyphos ist ihr die Antwort auf ihre Fragen offenbar schuldig geblieben. Der Mensch lebt vor Gott, wartet auf sein gnädiges Wort. Er ist nicht eingegrenzt auf die Welt und damit auf den Horizont seines Todes. Dem trägt der Mensch Rechnung, indem er nicht nur, wie Sisyphos, arbeitet, sondern auch betet. «Du willst das Beten von uns han...». Das Gespräch der Dichter, die sich in der Auseinandersetzung mit dem alten Mythos darum

bemühen, dem modernen Menschen zu sagen, wer er ist, woher er kommt, wohin er geht und was auf diesem Hintergrund sein Tun, seine Aktion bedeutet, wurde durch die Dichterin, durch Eva Zeller, aufgebrochen. Das Motiv der Transzendenz, wir können auch sagen: die Sehnsucht nach dem Übernatürlichen, kommt ins Spiel.

Der Sisyphos-Mythos zeigt somit das Bild, in dem sich der Mensch unserer Zeit und unserer Welt wiedererkennen kann. Die einen vollziehen existentiell und unter den Bedingungen ihres Lebens die Motive, die in Sisyphos aufscheinen. Die anderen setzen sich mit diesem Mythos auseinander und suchen ihre Wege in Hinwendung zum und Abwendung vom Sisyphos-Bild. So ist dieser Mythos, sei er bewusst und leitbildhaft übernommen oder sei er nur unterschwellig wirksam, doch so etwas wie ein Spiegel, in dem sich unsere Zeit zeigt. Genau diesem Sisyphos-Mythos kann der Christus-Mythos – verstanden im oben schon einmal eingeführten Sinn – gegenübergestellt werden. Hans Urs von Balthasar hat dies nicht oder jedenfalls nicht ausdrücklich getan. Aber in dem, was er in Jesus Christus gegeben sieht und so darlegt, tritt das derart Gegenbildliche klar hervor. So stellt sein Denken vor die Alternative «aut Sisyphos aut Christus».

Jesus Christus ist durch sein besonderes Tun, seine besondere Aktion, bestimmt. Es ist eine Aktion, die sich aus dem Hören auf den Willen des Vaters ergibt. Es ist eine Aktion, die sich am Ende in eine Passion, der freilich höchste Fruchtbarkeit eigen ist, wandelt. Es ist eine Aktion, die seinen Brüdern und Schwestern zugute kommt, ja ihnen zugute geschieht. Es ist weiterhin eine Aktion, in die diese Brüder und Schwestern zur Teilhabe eingeladen und eingelassen sind. Wenn sie sich in die Nachfolge Jesu rufen lassen, entfalten sie ihr Aktivsein, das in der Kontemplation ihre bleibende Quelle hat, im Horizont der Welt.¹³ In solchen Bestimmungen dessen, was dem Sisyphos christlich entgegengesetzt werden kann und muss, lebt, der Sache nach, weiter, was Eva Zeller in ihrem Gedicht angedeutet hat, als sie auch schon ein Gegenbild zeichnete und ihm die Züge des betenden Menschen verlieh.

ANMERKUNGEN

¹ Bd. I: *Der deutsche Idealismus*, Salzburg 1937, Einsiedeln ³1998 (Studienausgabe Hans Urs von Balthasar 3,I); Bd. II: *Im Zeichen Nietzsches*, Salzburg 1939, Einsiedeln ²1998 (Studienausgabe 3,II); Bd. III: *Die Vergöttlichung des Todes*, Salzburg 1939, Einsiedeln ³1998 (Studienausgabe 3,III).

² Hans Urs von BALTHASAR, «Apokalypse der deutschen Seele», in: *Schönere Zukunft* 14 (1938), 1–3, hier: 2.

³ *Nietzsches Werke* (Naumann, Leipzig), Bd. 16, 391f.

⁴ BALTHASAR, Apokalypse (s. Anm. 2), 2.

⁵ Ebd., 2.

⁶ In: *Apokalypse der deutschen Seele* III, 316–391; aus solchen Zusammenhängen stammte sicherlich das Interesse am Gespräch mit Karl Barth, das schließlich zu dem großen Werk *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1951, Einsiedeln 1976 führte.

⁷ *Der Mythos von Sisypnos* (rororo TB 90), Hamburg 1956, 101.

⁸ Günter GRASS im Gespräch mit Fritz J. RADDATZ und Roger de WECK, in «Die Zeit», 27/1999.

⁹ Gespräch mit Reiner KUNZE, in: *Herderkorrespondenz* 41, 1987, 425–429, hier: 428.

¹⁰ München 2005.

¹¹ *Der Wanderer*, Darmstadt 1988, 71.

¹² *Du aber*, in: *Ein Stein aus Davids Hirtentasche. Gedichte*, Freiburg 1992, 16.

¹³ Aus zahlreichen möglichen Texten sei ein längerer Text Hans Urs VON BALTHASARS, in dem das Gesagte aufscheint, zitiert. Er stammt aus dem Aufsatz *Jenseits von Kontemplation und Aktion?* (in: *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, 288–297, hier: 292): «Gottes Wort ist in die Welt gesandt, um in ihr tätig zu sein, aber es trennt sich nie vom Sendenden, um etwa selbsttätig, ohne den Vater, einen ein für allemal erhaltenen und verstandenen Auftrag auszuführen. Joh 5, 19 f zeigt uns, dass der Sohn nichts aus sich selber tun kann, sondern nur das zu wirken vermag, was er den Vater tun sieht. Dieses kontemplative Sehen des Tuns des Vaters ist die Wurzel des Mittuns des Sohnes: was der Vater tut, das tut gleicherweise auch der Sohn. Es sind nicht zwei Taten, sondern eine einzige: der Vater handelt im Sohn. Die Begründung dafür wird nicht vorenthalten: denn der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles, was er tut. Das Offenbaren der Tat des Vaters an den kontemplativen Sohn ist Liebe – diese vor allem betrachtet der Sohn im dargebotenen Inhalt – und das Gezeigte schauend wird er in die gleiche identische Tat einbezogen. Der Sohn betrachtet also keinen in sich seligen, ruhenden, untätigen Gott, keine platonische Idee, kein aristotelisches «Sich-denken des Denkens», sondern einen Vater, der seine Liebe durch Handeln offenbart. Er ist es ja, der die Welt so sehr liebt, dass er den Sohn dahingibt. Der Sohn kontempliert diese Liebe des Vaters, indem er sich ins Hingegebenesein verfügt weiß und es mittätig ratifiziert. Was der Sohn sieht, ist die immerwährende Einladung des Vaters, sich mit ihm zusammen für die Welt bis zum Äußersten einzusetzen. Was der Sohn im verborgenen, im öffentlichen Leben und im Leiden tut, ist Frucht dieses ursprünglichen Schau. Für uns folgt daraus unmittelbar, dass wir in der glaubenden Schau des Heilswirkens Gottes in Christus in das Mitwirken eingeladen werden, dass aber auch wir aus uns selber nichts tun können, sondern hinschauen müssen auf das Gezeigte, um nicht eigene eitle Pläne ins Werk zu setzen, sondern einzustimmen in der Tun Gottes.»

BOŠKO TOMAŠEVIĆ

ICH SAH DICH – DU SAMMELTEST DIE WELT

Drei Gedichte aus «Saison mit dem Herrn»

AM SCHLUSS DER PREDIGT AM ENDE DER ZEITEN
trat ich vor Dein Gesicht o Herr
vor Deinen Körper
«zu schlafen tief mit den Dingen –:
o wie käme ich leicht,
anders zum anderen Tag, aus der gemeinsamen Tiefe.»¹
Unzählige Zeiten gibt es noch
unzählige Decken von Blumen
und Kerzen
und dieses ganze Gestöber wächsernen Reifens
wird mir die Füße waschen
den Schatten Deiner Blüte
in mir.
Meine Zeit ist
vom Kringel Deines Ölbaumes herabgestiegen
hat vor der Kutte voller Schnee
das Haupt geneigt.
Die Zeit ist mein ...
und so der Reihe nach
Du weißt es besser
fahre fort
in den ewigen Schnee
in den Sommermohn Vater
in das Hosanna
weiter.

BOŠKO TOMAŠEVIĆ, geb. 1947, lebt als freier Schriftsteller in Wien. Intensive Lehrtätigkeit als Universitätsdozent und zahlreiche Veröffentlichungen zu Literaturtheorie, Poetik, Hermeneutik und literarischer Epistemologie.

BRING MICH ZURÜCK ZU MEINER STRAFE
o Herr
damit ich sage was ich sagen muss
dem allzu späten Gebet meines Gesetzes
bring mich zurück
zu meinen Fischen meinen Brosamen
zur Vollendung aller Dinge
zur Kargheit himmlischen Geldes.
Es bleibt keine Zeit mehr Vater
in meiner Knospe ist Hunger
und die Zunge im Wind
verdorrt mir die Worte
durch die
«ich mich zu Dir heranwachen kann
die helle
Hungerkerze im Mund».²

ICH SAH DICH
Du sammeltest die Welt
unter den Kuppeln meines Hauses.
Es war der unbekannte Teil des Tages
der unbekannte Teil der Woche
und des Jahres
Ungestade der Zeit.
Ich stieg hinauf
in Deinen
Tempel
In ihm nicht-irdisches
Kerzengestöber
und ein Kruzifix
in meinen Augen
wie Staub
zerflossen.
Ich sah Dich
Du wuschest den Tempel
in den Aulen
meiner Wüsten
meiner Sümpfe
Es war die Zeit der Ernte
«die Nacht der glühenden Apfelbäume»³
die Nacht der ursprünglichen Teilung des Seins
Es war der Druck des Lichts.⁴ Hunger.

Aus dem Serbischen von Helmut Weinberger.

ANMERKUNGEN

¹ Nach Rainer Maria Rilke: «Sonette an Orpheus».

² Paul Celan: «Atemkristall».

³ Thomas Bernhard.

⁴ Der Ausdruck geht auf Celan zurück. Anm. B. T.

Globale Verfolgung

Editorial

Christenverfolgung – das schien bis vor kurzem noch ein rein historisches Stichwort zu sein: in erster Linie auf das Römische Reich bezogen, auf die Kaiser vor Konstantin, welche die junge Gemeinschaft der «Christianer» (die man lange für eine jüdische Sekte hielt) in den ersten Jahrhunderten mit Pogromen, Prozessen und grausamen Tötungen überzogen. In zweiter Linie hatten die Historiker die modernen Totalitarismen im Auge: einmal die Verfolgungen im kommunistischen Machtbereich von 1917 an, die sich unter der Herrschaft Stalins zum Exzess steigerten, dann im Zweiten Weltkrieg vorübergehend gedämpft wurden, nach 1945 aber wieder aufflammten; sodann die gegen bekennende Christen gerichteten Attacken der Nationalsozialisten nach 1933, die gleichfalls im Krieg in der Breite bis zur «Endabrechnung» zurückgestellt wurden, jedoch gegen zahlreiche Einzelne mit aller Härte weitergingen. «Die Konzentrationslager, vor allem Dachau, zählten Tausende von Opfern der Kirchenverfolgung» (Rudolf Grulich).

Das war Geschichte, so schien es. In der heutigen Welt jedoch droht Christenverfolgung ganz unhistorische Gegenwart zu werden. Viele Menschen werden wegen ihres christlichen Glaubens verfolgt – man denke an Syrien und den Irak, an China, Nordkorea, an erhebliche Teile Afrikas und Indiens. Das Neue liegt darin, dass sich die Verfolgungen inzwischen auf große Gebiete der gesamten heutigen Welt ausgeweitet haben. Es handelt sich um ein – nahezu – globales Geschehen. Von den mehr als zwei Milliarden Christen werden heute nach glaubhaften Schätzungen rund 10 Prozent benachteiligt, diskriminiert, verfolgt.

Dieses COMMUNIO-Heft ist vor allem den Christenverfolgungen des 20. und 21. Jahrhunderts gewidmet. Es greift jedoch auch auf frühere Verfolgungen zurück. Und es betrachtet die Verfolgungen im größeren Horizont der heute weltweit angefochtenen und gefährdeten Religionsfreiheit. Mit Recht sagte Papst Franziskus vor kurzem vor den Teilnehmern der «Religious Freedom Conference» in Rom, es sei «inakzeptabel», dass es auch heute noch regelrechte Verfolgungen aufgrund der Religionszugehörigkeit gebe. Was kann von staatlicher wie von kirchlicher Seite getan werden, um Christen – aber auch Gläubige aller Religionen – vor Verfolgung zu schützen?

Hans Maier untersucht in seinem Beitrag die paradoxe Entwicklung der Religionsfreiheit im internationalen Recht. Enthielt die UNO-Deklaration von 1948 noch das ausdrückliche Recht, «die Religion zu wechseln», so trifft man dieses Recht im Internationalen Pakt für bürgerliche und politische Rechte von 1966 nicht mehr an. Daher müssen diejenigen, die es für sich in Anspruch nehmen wollen, in der gegenwärtigen Welt oft um Leib und Leben fürchten, vor allem dann, wenn sie beabsichtigen, aus anderen Religionen zum Christentum überzutreten. Kann das Recht zur Konversion als international gültiges Grundrecht in der Gegenwart wieder hergestellt werden? An der Dringlichkeit einer Lösung dieser Frage besteht kein Zweifel.

Volker Kauder hebt hervor, dass «die Zahl der Länder, in denen Menschen aus religiösen Gründen Gewalt angetan wird», in jüngster Zeit «einen erneuten Höchststand erreicht» hat. Die zivilisatorische Macht der Toleranz – und die aus ihr folgende strikte Forderung nach Religionsfreiheit – haben nach seiner Beobachtung an Kraft verloren. Daher ist es von Bedeutung, dass in Deutschland im Koalitionsvertrag der Großen Koalition der Einsatz für die Religionsfreiheit betont und besonders auf den Nahen Osten bezogen wird; die deutsche Außenpolitik «müsse sich dafür einsetzen, dass christliches Leben im Nahen Osten möglich bleibt».

Verfolgung und Martyrium im frühen Christentum untersucht *Andreas Merkt*. Auch wenn die Zahl christlicher Märtyrer nach neueren Forschungen wohl kleiner war als früher angenommen, so haben sie doch das kollektive Gedächtnis der Christenheit geprägt, vor allem durch die Märtyrerfeste, die in ständiger Wiederkehr zu einem wichtigen Element der Liturgie und des Kirchenjahres wurden. Die Verfolgungen veränderten auch das Bild der Kirche selbst: erstmals wurde die Bewährung im Glauben, aber auch der Glaubensabfall und die spätere Behandlung der «Gefallenen» (*lapsi*) zu einem kollektiven Problem, dem theologische Reflexionen galten.

Einem modernen «Märtyrer der Treue zum Gewissen», Franz Reinisch, widmet *Heribert Niederschlag* seine Betrachtung. Reinisch hat als einziger katholischer Priester den Fahneneid auf Hitler verweigert. Er war der Überzeugung, dass man nicht zugleich Christ und Nationalsozialist sein könne. Nach der Seligsprechung von Franz Jägerstätter dürfte das kürzlich für Reinisch eröffnete Seligsprechungsverfahren erneut zeigen, wie wichtig, ja ausschlaggebend Gewissensentscheidungen für das Glaubenszeugnis der Kirche sind.

Thomas Brose untersucht aus persönlicher Kenntnis und Betroffenheit die Verfolgung der Christen in der DDR. Im Mittelpunkt seiner Studie stehen die ostdeutschen Studentengemeinden. Ihnen gelang es unter großen Risiken, an nicht wenigen Stellen christliche Bildungsangebote und «Räume gläubigen Sprechens» aufrecht zu erhalten – gegen den Einheitsdruck

des atheistischen Weltanschauungsstaates. Ihr Glauben und Handeln wirkte über die Universitäten, teilweise sogar über den Raum der Katholischen Kirche hinaus – was vor allem beim Dresdner Katholikenreffen von 1987 einer breiteren Öffentlichkeit sichtbar wurde.

Über die Religionsverfolgungen – und besonders die Christenverfolgungen – der Gegenwart existiert mittlerweile eine umfangreiche Literatur. *Tobias Mayer* gibt einen Überblick über diese «unerzählte und doch dramatischste Religionsgeschichte des beginnenden 21. Jahrhunderts».

Nicht unmittelbar zum Thema «Christenverfolgung» gehörig, aber anknüpfend an den 1200. Todestag Karls des Großen, befasst sich die Rede *Herman Van Rompuys* «Ein Christ im heutigen Europa» mit den engagierten Christen in der gegenwärtigen europäischen Politik. Ihre Aufgabe sieht er darin, in einem säkularisierten Europa, das ohne das Christentum undenkbar wäre, für die Versöhnung der Völker zu wirken und damit den – keineswegs selbstverständlichen oder gar natürlichen – Zustand des Friedens und der Solidarität aufrecht zu erhalten, den Europa durch das Wirken «schöpferischer Minderheiten» nun schon seit vielen Jahrzehnten bewahren konnte.

Hans Maier

HANS MAIER · MÜNCHEN

RELIGIONSWECHSEL – RELIGIONSVERFOLGUNG

Eine vergleichende Umschau

I.

Religionswechsel: bewusst lege ich den folgenden Ausführungen nicht den engeren Begriff der Konversion, sondern diesen weiteren Begriff zugrunde. Damit ist etwas gemeint, was es auch in früheren Zeiten schon gegeben hat, was aber offensichtlich in der gegenwärtigen Welt zunehmende Verbreitung und besonderes Gewicht gewinnt.

Das Wort Religionswechsel betont die äußeren Faktizitäten der Konversion. Es kennzeichnet Konversionen als Vorgänge sozialer und politischer Art. Der ursprüngliche Sinn von *Conversio* – Umkehr, Bekehrung – wirkt dabei zwar nach, wie nicht anders zu erwarten, er wird aber in einen weiteren Kontext gestellt. Es geht nicht mehr allein um das Individuum, das eine religiöse Entscheidung trifft, es geht auch um das Handeln und Verhalten von Gruppen und Kollektiven. Und es geht um die äußeren, staats- und religionsgesetzlichen Voraussetzungen, die Begleitumstände und Folgen des Religionswechsels.

Das Thema ist aktuell. Jahrhundertlang lebten und entfalteten sich die Religionen der Welt meist in geschlossenen Kulturräumen, ohne große Berührungen miteinander, ohne intensiven wechselseitigen Kontakt und Austausch. Man konnte Länder, ja ganze Kontinente mit Religionen identifizieren, die dort zuhause und gewissermaßen «unter sich» waren – Indien mit dem Hinduismus, die arabische Welt mit dem Islam, Lateinamerika und Südeuropa mit dem Katholizismus, Nordamerika und Nordeuropa mit dem Protestantismus usw. In der kleiner gewordenen Welt, im «globalen Dorf» mit seinen vielfältigen Berührungen und Vernetzungen hat sich das jedoch geändert. An vielen Stellen der Erde, vor allem in den großen Städten Ame-

HANS MAIER, geb. 1931, em. Professor für Politische Wissenschaft an der Universität München, 1970–1986 Bayerischer Staatsminister für Unterricht und Kultur, 1988–1999 Inhaber des Guardini-Lehrstuhls. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

rikas, Europas, Asiens, Afrikas, siedeln die Religionen heute nebeneinander, ja ineinander. Daraus ergeben sich Probleme, Reibungen, Konflikte – und die Notwendigkeit des ständigen Ausgleichs. Eine multireligiöse Gesellschaft ist keineswegs einfacher zu steuern als eine multikulturelle, eher ist sie noch um einige Grade konflikträchtiger – man denke nur an die Religionskämpfe des 20. und 21. Jahrhunderts in Irland, Bosnien, Nigeria, Sri Lanka und an vielen anderen Orten, von ausgesprochenen Religionsverfolgungen in Indien, Indonesien, Thailand, dem Irak oder Syrien nicht zu reden.

Für Deutschland hat diese Wendung zu einem verstärkten Zusammenleben von Religionen (oft auf engem Raum!) einen besonderen Aspekt. Seit dem Reformationszeitalter war religiöses Zusammenleben in unserem Land im wesentlichen, ja fast ausschließlich ein Problem zwischen den Konfessionen. Katholiken, Lutheraner, später Calvinisten ordneten in Religionsfrieden, Verträgen, Absprachen, Gewohnheiten und Gebräuchen verschiedener Art unter dem Dach des Reiches ihre wechselseitigen, freund-feindlichen Beziehungen – provisorisch und vorläufig, über lange Zeit noch immer in der Hoffnung auf spätere «Vergleichung» «streitiger» oder «spaltiger» Religion. Es war ein Provisorium, das schließlich dauerhafte Formen annahm. Nachdem die Konfessionen in Deutschland einander weder bekehren noch verdrängen noch vernichten konnten, mussten sie Frieden halten, Religions-Frieden – und so wurde der Religionsfrieden mit seinen Wirkungen und Folgen zum ältesten Bestandteil unserer Verfassungstradition.

Der moderne Verfassungsstaat formte die korporative Parität der Konfessionen in ein System der Religionsneutralität des Staates gegenüber den Kirchen um – jedoch so, dass die traditionelle Sorge von Kirche und Staat um die Bürger und die öffentliche Ordnung in weiten Teilen erhalten blieb. Dabei half auch die Aufklärung mit, die in Deutschland zwar kirchenkritisch, aber nicht religionsfeindlich war. Ein offen religionsfeindliches Programm oder gar ein voltairianisches «Écrasez l'infâme» wären im Munde Lessings oder Kants undenkbar gewesen. In Deutschland ging der Kirchenbürger nicht, wie im revolutionären Frankreich, im Staatsbürger unter – im Gegenteil: der eine formte den anderen mit. Daher hat sich in Deutschland auch nie ein Trennungssystem laizistischen Zuschnitts durchgesetzt. Das Nebeneinander (und der Wettbewerb!) der Konfessionen hielten das öffentliche Leben über Jahrhunderte in Verbindung mit gemeinchristlichen Normen und Verhaltensweisen – bis in die Gegenwart hinein.

Diese Zeit geht heute sichtbar zu Ende. Zwei Dinge haben sich geändert: die christlichen Kirchen stehen nicht mehr wie bisher prototypisch, ja fast ausschließlich für «die Religion» in Deutschland, sie haben an öffentlichem Einfluss verloren, werden von Erosion und Glaubensschwund bedroht. Und vor allem: sie haben Konkurrenz bekommen. Neben ihnen wächst in raschem Tempo die «Konfession der Konfessionslosen», und es ist nur eine

Frage der Zeit, wann sie Katholiken und Protestanten an Zahl überflügeln wird (in Ostdeutschland ist das längst der Fall). Und neben die christlichen Konfessionen ist ein Spektrum alter und neuer Religionen getreten, das vom Judentum bis zum Islam, von den «klassischen» östlichen Religionen bis zu Neuschöpfungen in einer sich verbreiternden religiösen «Szene», von Splittergruppen am Rande überlieferter Bekenntnisse bis zu den «virtuellen Kirchen» im Internet reicht.

Dass sich die Religions-Nachbarn vervielfachen, dass sie unterschiedlicher und unberechenbarer werden, dass eine Fülle neuer Beziehungen entsteht, aber auch neue Auseinandersetzungen sich abzeichnen – das alles lässt die bisherige übersichtliche Religions-Kartographie komplexer und schwieriger werden. Vieles ändert sich, vieles muss neu bedacht werden, von der Gemeindestruktur bis zu den Gotteshäusern, von den religiösen Vollzügen bis zur Finanzierung des Gemeindelebens, vom «Eintritt» in eine Religion bis zu den diversen Regeln, die Tod und Begräbnis betreffen (in jüngster Zeit ein wachsendes Konfliktfeld!). Nicht zu reden vom Dienst- und Arbeitsrecht und seiner Anpassung an die neue Religionsvielfalt bis hin zur Militär-, Polizei- und Anstaltsseelsorge – und nicht zuletzt der mannigfachen und durchaus unterschiedlich strukturierten Tätigkeiten der Religionsgemeinschaften im Bildungswesen, im Gesundheits- und Sozialbereich.

II.

Damit bin ich beim zweiten Punkt: Wie sehen die Berührungen zwischen den Religionen aus, wie gestalten sich die Übergänge zwischen ihnen? Haben sie sich vermehrt? Sind sie konfliktgeladener als früher? Gibt es Regeln für solche Übergänge? Oder verlaufen sie anarchisch, regellos? Wie haben die Staaten, wie haben die Religionen selbst auf die neue Lage reagiert – auf eine Entwicklung, die aus den oft ganz individuellen – und zahlenmäßig unbedeutenden – Religionsübertritten früherer Zeiten zunehmend kollektive, öffentlich beachtete, politisch relevante Vorgänge macht?

Wie ist die Rechtslage? In der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte, welche die Generalversammlung der Vereinten Nationen mit der Resolution 217 (III) vom 10. Dezember 1948 verabschiedete, heißt es in Artikel 18 (Gewissens- und Religionsfreiheit):

Jeder Mensch hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfasst die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung von Riten zu bekunden.¹

Zweierlei ist an diesem Artikel – dem übrigens die kommunistischen Länder, aber auch Saudi-Arabien als islamischer Staat nicht zustimmten – bemerkenswert: einmal die Tatsache, dass Gewissens- und Religionsfreiheit hier mit Entschiedenheit in ihren positiven Aspekten dargestellt wird (als Freiheit, die Religion zu praktizieren) – und sodann, dass anstelle des sonst üblichen Gegenstücks, der sogenannten negativen Religionsfreiheit, die Freiheit zum Religionswechsel an die erste Stelle gesetzt wird, eine im Hinblick auf die Nachkriegsentwicklung weit vorausschauende, hellichtig anmutende Entscheidung.

Leider hat die Konkretisierung dieser UNO-Deklaration durch die Internationalen Pakte in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts mit dieser anfänglichen Einsicht nicht Schritt gehalten. Im «Internationalen Pakt für bürgerliche und politische Rechte» von 1966 ist der sperrige Tatbestand des «Religionswechsels» aus Art. 18 so gut wie ganz herausoperiert worden: von der «Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln», ist nicht mehr die Rede, nur noch von der Freiheit, «eine Religion oder Weltanschauung eigener Wahl zu haben» – was erheblich hinter die frühere Formulierung zurückfällt.² Bei dem Wort Wahl denkt man ja vor allem an eine Erstwahl, nicht so sehr an eine Zweitwahl. Man «ergreift» eine Religion, notfalls eine neue – aber man «wechselt» nicht einfach von einer Religion zur anderen. Mit der Neuformulierung des Art. 18 wurde ein religiöses (Erst-)Wahlrecht geschützt – jedoch nicht unbedingt ein Recht zur Konversion. Die weitergehende Formulierung der UNO-Deklaration von 1948 war offensichtlich im internationalen Staatenverkehr der sechziger Jahre nicht konsensfähig.

Natürlich war damit das Problem nicht erledigt. In den Beziehungen zwischen den Staaten muss ja ständig zwischen unterschiedlichen Rechtsordnungen und Rechtsregelungen vermittelt werden. Viele konkrete Einzelfälle sind zu bewältigen. Der bekannteste Fall liegt vor, wenn «die Liebe über die Grenzen wallt» – wenn also Ehen zwischen Angehörigen mit verschiedener Staatsangehörigkeit geschlossen werden. Hier findet man meist eine bi- oder mehrnationale Lösung. Aber wie ist es, wenn Eheschließungen Religionswechsel nach sich ziehen? Dieser Fall ist im Zwischenstaatenrecht nicht geregelt. Er bleibt bis heute weitgehend im Bereich vorstaatlicher Rechtsgewohnheiten und im Zweifel der Politik – was oft eine gefährliche Labilität und schwer kalkulierbare Folgen nach sich zieht.

Keine Probleme gibt es heute, was Konversionen angeht, zwischen Katholiken und Protestanten: hier sind Religionsübergänge nach beiden Seiten spätestens seit der Entstehung des modernen Ehe- und Familienrechts bekannt und eingespielt. Schwieriger ist es mit den orthodoxen Kirchen, welche Übertritte zu den reformatorischen Bekenntnissen oder zum Katholizismus in seiner griechischen oder römischen Form bis heute ungern

sehen, als «Proselytenmacherei» bekämpfen und in verschiedenen Ländern – heute vor allem in der Russischen Föderation – auch mit Mitteln des staatlichen Rechts behindern.³

Die eigentliche Problemfront des Religionsübergangs verläuft aber heute zwischen Christen und Muslimen. Hier herrscht bei Konversionen eine ausgeprägte, unübersehbare Asymmetrie. Während es für den Übertritt von einer christlichen Konfession zum Islam genügt, vor zwei Zeugen zu sagen: «Es gibt keinen Gott außer Allah, und Mohammed ist sein Gesandter», ist der Übertritt vom Islam zum Christentum eine schwierige und oft gefährliche Prozedur. Nach der Scharia – nicht nach dem Koran – ist Abfall vom Glauben ein todeswürdiges Verbrechen. Viele islamische Konvertiten sind daher in ihren Heimatländern unmittelbar bedroht. Das hat zur Folge, dass sich bei Eheschließungen meist der christliche Teil zur Konversion zum Islam entschließt. Umgekehrt suchen zum Christentum konvertierte Muslime oft um Asyl in westlichen Staaten nach, um staatlichen Zwangsmaßnahmen oder der Rache in der eigenen Familie zu entgehen – was teilweise wiederum, wenn sich die Fälle häufen, zu Zweifeln bei den für Ausländer und Flüchtlinge zuständigen Behörden im Gastland führt: «Konvertieren» die Betroffenen etwa (auch), um durch den Religionswechsel einer Abschiebung zu entgehen?⁴

Hier verflocht sich das Geschehen individueller Konversionen mit den Religionskämpfen in der heutigen Welt, die in den letzten Jahren nicht selten den Charakter gezielter Verfolgungen angenommen haben.⁵ So wurden in Indien viele Christen Opfer militanter Hindus; die dortige Bischofskonferenz spricht schon lange von einem Zustand «offener Verfolgung». In Sri Lanka, auf den Molukken, in Thailand häuften sich in jüngster Zeit Überfälle auf christliche Kirchen, auf Kleriker und Gläubige. Nordkorea hält seit Jahren viele Christen in Arbeits- und Umerziehungslagern fest. Auch in China werden sie häufig eingesperrt und drangsaliert, vor allem wenn sie nicht den staatlich registrierten und kontrollierten Kirchen angehören. Unübersichtlich und schwierig ist die Lage in Ländern des islamischen Kulturkreises, etwa in Pakistan und im Iran, sowie an der Bruchlinie zwischen dem christlichen (bzw. animistischen) und dem islamischen Afrika – und natürlich in der arabischen Welt. Eine Massenflucht von Christen hat in den letzten Jahren aus dem Irak – einer Ursprungsregion des Christentums! – eingesetzt: Seit Beginn des Krieges hat mehr als die Hälfte der 1,5 Millionen Christen das Land verlassen, das ihnen keine Sicherheit mehr bietet. «Wer bleibt, der stirbt», heißt die resignierte, leider realistische Parole.

Wer sind die Verfolger? Es sind weniger die Staaten selbst – obwohl in verschiedenen islamischen Ländern (aber auch in einigen Bundesstaaten Indiens) das Missionieren oder Konvertieren zum Christentum unter Strafe gestellt ist und Christen, wenn sie ihren Glauben bezeugen, immer wieder

im Gefängnis oder in der Psychiatrie landen. Aber der Hauptstoß kommt «von unten», von Hasspredigern und aufgewühlten Massen, von fanatischen Einzelnen und Gruppen, von religiösen Warlords, die nicht selten regelrechte militärische Kommandos anführen. Das macht die Aufklärung schwierig und die Gegenwehr oft fast unmöglich. In Ländern, in denen Christen verfolgt werden, zieht sich der Staat meist rasch aus der Affäre, die Politiker waschen ihre Hände in Unschuld – sie sind ja nicht die eigentlichen Verfolger.

Jahrelang fand das Geschehen nur selten den Weg in die Schlagzeilen. Allenfalls spektakuläre Einzelfälle wurden zur Kenntnis genommen wie der des Konvertiten Abdul Rahman, dem 2006 in Afghanistan wegen Konversion zum Christentum die Todesstrafe drohte, oder die Ermordung des katholischen Priesters Andrea Santoro in Trabzon am Schwarzen Meer, der Anschlag auf drei Mitarbeiter eines evangelikalen Buchverlags im türkischen Malatya im April 2007 – und jüngst der Tod des von Rebellen verschleppten chaldäisch-katholischen Bischofs Paulos Faradsh Rahho im nordirakischen Mossul. Inzwischen rechnen Menschenrechtsorganisationen damit, dass von den weltweit rund 2,1 Milliarden Christen 200 Millionen – also jeder zehnte – unter Diskriminierungen, schwerwiegenden Benachteiligungen und Anfeindungen zu leiden haben. Die Skala reicht von der Behinderung des Kultus bis zum rigorosen Verbot der Mission, von der Verletzung religiöser Grundfreiheiten wie der freien Wahl der Kommunikationsmittel für die Verkündigung bis zu gezielter Verfolgung und Vertreibung.

Ein zentraler Punkt in diesen Auseinandersetzungen ist immer wieder das Verbot des Austritts aus der eigenen Religion, das vor allem für den Islam von grundlegender Bedeutung ist und in mehreren islamischen Ländern, so etwa in Afghanistan, ausdrücklich ins staatliche Recht übernommen wurde – mit Sanktionen, die bis zur Todesstrafe reichen. Wird dieses Gebot strikt praktiziert, gefährdet jeder Muslim, der Christ wird, sein eigenes Leben – und der Christ, der ihn bekehren will, riskiert das seine mit.

Angesichts der Dimensionen, die das Problem inzwischen angenommen hat, fällt die Behutsamkeit auf, mit der sich religiöse Autoritäten darüber äußern. So hat Papst Benedikt XVI. im August 2006 zwar seine Besorgnis über die Verfolgung der Christen in vielen Teilen der Welt geäußert. In etlichen Weltreligionen begegne der christliche Glaube auch heute «großen Schwierigkeiten, Unverständnis und Feindseligkeit». Die Christen müssten oft «in zuviel Schatten» leben. Leiden habe aber nach christlichem Verständnis nie das letzte Wort, es sei vielmehr ein Durchgangsstadium zum ewigen Glück in Christus.⁶ Andere geistliche Führer, so z. B. der Erzbischof von Canterbury, das Oberhaupt der Anglikanischen Kirche, haben sich ähnlich geäußert. Mehrere europäische Bischöfe riefen die Christen im Orient dazu auf, trotz allem auszuharren und der «Versuchung zur Emigration» zu widerstehen.

Die Zurückhaltung der (meisten) kirchlichen Sprecher ist nicht unverständlich. In einer globalisierten Welt, in der die Religionen nicht mehr isoliert sind, sondern in den großen Metropolen miteinander leben (müssen), sucht man natürlich nach gemeinsamen Regeln des Zusammenlebens. Auch will man Gegengewalt nach dem Motto «Wie du mir, so ich dir» vermeiden. Das (westliche) Christentum ist für diese Aufgabe einer differenzierenden Reaktion auf die gegenwärtigen Herausforderungen wohl besser gerüstet als andere Weltreligionen: hat es sich doch – seit Jahrhunderten in Konfessionen gespalten – längst an die Notwendigkeit eines dauerhaften Religionsfriedens (der die Duldung des «Wechsels» einschließt) gewöhnt. Ob dieser Weg eines Tages auch im Weltmaßstab Anerkennung finden wird? Noch sind wir von einer solchen Praxis weit entfernt.

III.

Für die Zwischenzeit wären zwei Dinge nötig: einmal sollten Religionsflüchtlinge de facto ähnlich ernst genommen werden wie politische Flüchtlinge.⁷ Sodann wäre es an der Zeit, im Sinn der UNO-Deklaration von 1948 neuerlich ein weltweit geltendes Recht auf Religionswechsel anzustreben. Dazu bedarf es einer Fortentwicklung im Verständnis der überlieferten Religionsfreiheit. Diese schließt bisher zwei Komponenten ein: das Recht, Religion frei zu praktizieren (Erbe des Christentums) und das Recht, von Religion frei zu leben (Erbe der Aufklärung). Hinzukommen müsste die ausdrückliche Anerkennung einer «Freiheit des Religionswechsels» für alle Menschen – ohne dass diejenigen, die dieses Recht in Anspruch nehmen, Gefahr für Leib und Leben fürchten müssen. Dann könnte kein Land, das in seinem Religionsrecht den Grundsatz «Tod den Abtrünnigen!» duldet, in Zukunft behaupten, es habe die Menschenrechte akzeptiert – auch wenn es die Internationalen Pakte von 1966 formell ratifiziert hat.

Eine Warnung vor Selbstgerechtigkeit sei an den Schluss gestellt. Auch in Europa und in der westlichen Welt hat der weltliche Staat Jahrhunderte gebraucht, bis er sich in seinen Verfassungen mit klaren und unzweideutigen Formulierungen zur Religionsfreiheit bekannt hat.⁸ Und wie lange haben die Kirchen gebraucht, bis sie auf die Anwendung von Zwang zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens verzichteten und einer uneingeschränkten Religions- und Konversionsfreiheit zustimmten!⁹ Man wird also weltweit für die Wiederaufnahme der alten UNO-Forderung kämpfen müssen. Das erfordert Zeit und Geduld. An der Notwendigkeit und Dringlichkeit einer Lösung besteht freilich angesichts der geschilderten Religions-Verhältnisse in vielen Ländern der Welt kein Zweifel.

ANMERKUNGEN

¹ Internationale Quelle: *United Nations General Assembly Official Records, 3rd Sess., Resolutions part I*, 71. Deutsche Übersetzung: Bruno SIMMA – Ulrich FASTENRATH (Hg.), *Menschenrechte – ihr internationaler Schutz*. Textausgabe mit ausführlichem Sachverzeichnis und einer Einführung, München 3/1992, 5–10.

² Internationale Quelle: *United Nations Treaty Series* 999, 171. Deutsche Übersetzung: s. Anm. 1, 22–38; das Zitat 112f.

³ Zum Streit um das einschlägige Prinzip des «kanonischen Territoriums» («Wo wir sind, darf kein anderer sein») siehe die Beiträge von Kardinal Walter KASPER (230–239) und Metropolit PHILARET (294–300) in: Ost-West. Europäische Perspektiven 3 (2002).

⁴ Joachim GÜNTNER, *Konvertiten im Zwielicht*, in: NZZ vom 8./9. September 2007.

⁵ Zum folgenden Hans MAIER, *Verfolgte Christen*, in: NZZ vom 7. Mai 2008.

⁶ Generalaudienz vom 23. 8. 2006 (http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060823_ge.html).

⁷ Zwar gelten nach der Flüchtlingskonvention von 1951 nicht nur politisch Verfolgte als schutzwürdig, sondern jede Person, die «wegen ihrer Rasse, Religion, Staatszugehörigkeit, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung» verfolgt wird oder eine begründete Furcht vor Verfolgung hat. Doch ist die Rechtsanwendung bezüglich dieser internationalen Regelung bisher mehr als unzulänglich. So ist der deutsche Bundesinnenminister mit seinem Vorstoß zugunsten der irakischen Christen 2008 an der Mehrheit seiner EU-Amtskollegen gescheitert – und dies, obwohl die einschlägige EU-Qualifikationsrichtlinie die Kriterien der internationalen Flüchtlingskonvention (und damit die Anerkennung von Flüchtlingen aus religiösen Gründen) übernimmt.

⁸ Ich habe diesen Prozess vor vielen Jahren in einem kleinen Buch gemeinsam mit Karl Rahner und anderen dargestellt: *Religionsfreiheit in den staatlichen Verfassungen*, in: Karl RAHNER – Hans MAIER – Ulrich MANN – Michael SCHMAUS, *Religionsfreiheit. Ein Problem für Staat und Kirche*, München 1966, 24–53.

⁹ Hans MAIER, *Compelle intrare. Rechtfertigungsgründe für die Anwendung von Gewalt zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens in der Theologie des abendländischen Christentums*, in: Klaus SCHREINER (Hg.), *Heilige Kriege* (= Schriften des Historischen Kollegs: Kolloquien, 78), München 2008, 55–69.

VOLKER KAUDER · BERLIN

POLITIK FÜR RELIGIONSFREIHEIT

Über die Bedeutung eines Rechtes auf Religionswechsel

Die jährliche Untersuchung des Pew-Forschungsinstitutes zur Rolle der Religion im öffentlichen Leben weltweit belegt in ihrer jüngsten Ausgabe eine bedrohliche Tendenz: Die Zahl der Länder, in denen Menschen aus religiösen Gründen Gewalt angetan wird, hat einen erneuten Höchststand erreicht. Damit setzt sich ein jahrelanger, trauriger Trend in der Statistik fort. 2012 wurden bereits in einem Drittel der 198 untersuchten Staaten und Territorien religiöse Spannungen auf hohem Stand verzeichnet, während dies 2007 noch bei einem Fünftel der Fall war. Der dramatischste Anstieg zeichnete sich dabei im Nahen Osten und Nordafrika ab.

Bei allen methodischen und statistischen Problemen, wie sich Benachteiligung, Diskriminierung, Gewalt und Verfolgung abbilden und vergleichbar machen lassen, bestätigen die akribischen wissenschaftlichen Untersuchungen des Pew-Institutes eine Entwicklung, die mittlerweile von vielen Menschen erkannt wird. Ganz anders als wir uns das zur Zeitenwende, die das Ende des kalten Krieges bedeutete, gewünscht und vorgestellt haben, bringt die neue Verfassung der Welt nicht überall mehr Freiheit für die Menschheit. Im Gegenteil – gerade eines der persönlichsten Menschenrechte, das Recht auf ein eigenes, selbstgewähltes und praktisch ausgeübtes Bekenntnis zu einer Religion, gerät zunehmend unter Druck. Es wird zwar von jeher als Teil der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (Artikel 18) der Vereinten Nationen verstanden und durch diese geschützt. Faktisch aber ist dieses Recht einer zunehmenden Zahl von Menschen verwehrt. Dies gilt insbesondere, wenn sie sich zum christlichen Glauben bekennen.

Seit einigen Jahren schon setzt sich die CDU/CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag für die Wahrung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit ein – in Deutschland und weltweit. Hier soll der Stand dieses Engagements umrissen und auf die Herausforderungen verwiesen werden, denen sich

VOLKER KAUDER, geb. 1949, ist Vorsitzender der CDU/CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag. Zuletzt wurde er für sein Engagement für verfolgte Christen im Auftrag von Papst Franziskus mit dem päpstlichen Gregoriusorden ausgezeichnet.

eine konsequente Politik für ein wesentliches Menschenrecht im 21. Jahrhundert stellen muss.

Der neue kanadische Sonderbotschafter für Religionsfreiheit, Andrew Bennett, hat die Frage, warum die Wahrung der Religionsfreiheit von so großer Bedeutung ist, unlängst in einem Gespräch im Deutschen Bundestag folgendermaßen auf den Punkt gebracht: Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit wird von einer universellen Wahrheit getragen, die nicht relativiert werden kann, da sie eng mit der Würde jedes einzelnen Menschen verknüpft ist. Dies ist der Grund, weshalb die kanadische Regierung diese Frage als eine zentrale Frage ihrer Außenpolitik betrachtet und weltweit für sie wirbt. Ein vorbildliches Engagement.

Zunehmend setzt sich weltweit die Überzeugung durch, dass Glaubensfragen, Angelegenheiten der Religion, eben nicht privat oder individuell sind, sondern eine politische, grundsätzliche Ebene berühren – auch und gerade in Staaten wie Kanada oder der Bundesrepublik Deutschland, die selbst weltanschaulich neutral sind. Gerade aber der säkulare Staat ist, wie es der spätere Verfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde auf den Punkt gebracht hat, von Voraussetzungen abhängig, die er selbst nicht garantieren oder schaffen kann. Er ist somit auf einen Wertekanon angewiesen, der nicht verhandelbar ist. Für eine Partei wie die CDU, die ihr Handeln auf der Grundlage des christlichen Menschenbildes entwickelt, ist die Freiheit des Einzelnen, ist die Würde des Menschen, die sich aus seiner Gottesebenbildlichkeit ergibt, wesentlich für alles politische Handeln. Auch die CDU/CSU-Bundestagsfraktion hat, ausgehend von dieser Grundlage, die Ansprüche einer wertorientierten Außenpolitik formuliert. Das Eintreten für die Menschenrechte, insbesondere auch für das Menschenrecht auf Glaubens- und Religionsfreiheit, stellt einen wichtigen Bestandteil dieser wertorientierten Politik dar.

Der Apostel Paulus hat in seinem Brief an die Galater beschrieben, was es heißt, ein Christ zu sein: Christen sind zur Freiheit berufen, sie sind zur Freiheit befreit (Gal 5, 13). Diese Freiheit ist eine Voraussetzung für die persönliche Beziehung, über die jeder Christ, jede Christin zu Gott verfügt. Sie ist die Bedingung dafür, dass einer Entscheidung zum Glauben ein Wert zukommt. Ohne Entscheidung in Freiheit ist das Christentum nicht denkbar. Freiheit ist gleichzeitig die Grundlage unserer kulturellen Tradition. Der Mensch ist nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen und lebt doch in einem Spannungsverhältnis zwischen seiner Begrenztheit als Teil der Schöpfung und seinem freien Willen.

Die Freiheitsrechte des Menschen sind für einen Christen selbstverständlich. Es ist für ihn ohne Zweifel, dass allen Menschen die gleichen Menschenrechte zukommen, und dass diese allgemeinen Rechte universell, das heißt für alle gelten müssen. Man kann die Allgemeine Erklärung der

Menschenrechte aber nicht als westliche, als christliche Erfindung abtun, wie es einige versuchen. Ganz im Gegenteil: Die Idee, dass alle Menschen grundsätzlich die gleichen Rechte besitzen, ist wohl die wichtigste Voraussetzung für ein friedliches und gedeihliches Zusammenleben der Kulturen der Welt. Im Übrigen ist uns ihr Gegenteil, die Geisteshaltung, dass die Menschen nicht gleichberechtigt seien, nicht fremd. Wir können uns nur zu gut daran erinnern, dass sie auch in der Geschichte Europas allzu lang eine Rolle gespielt hat. Sie ist uns also nicht fremd, sie ist uns aber gottlob vergangen. Wer auf Rechte pocht, der muss sie für alle gelten lassen. Gleichberechtigung von Mann und Frau, das Verbot der Zwangsarbeit oder Sklaverei, die Gewissensfreiheit, aber auch die Religionsfreiheit, sind für uns daher allgemeine menschliche Rechtsgüter. Sie gelten unteilbar und schützen die Person.

Beinahe alle Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen haben diese Rechte im «Pakt über bürgerliche und zivile Rechte» gezeichnet und ratifiziert, bis auf einige wenige, aber bedeutende, Ausnahmen, etwa Saudi-Arabien oder die Volksrepublik China. In keinem Fall lässt sich der Vorwurf halten, diese Rechte seien Ausdruck eines partikularen westlichen Verständnisses.

Auch jenseits der Bekräftigung des Offensichtlichen, das sei an dieser Stelle betont, ist ein Benennen der Bedeutung von Religionsfreiheit ein Zeichen der Hoffnung, das weit über die Grenzen Deutschlands strahlt. Es ist ein Zeichen gerade für die vielen Menschen in allen Teilen der Welt, die uns von dem Leid, von der Bedrängnis und den Problemen berichten, die sie als Christen erdulden. Wir betonen so, dass ihr Leid nicht vergessen wird, dass ihr Schicksal uns nicht kalt lässt.

Indem wir die Frage der Religionsfreiheit aufgreifen, unterstreichen wir auch eine unbequeme Wahrheit, die viele Zeitgenossen nicht wahr haben wollen. Ihr Glauben an die zivilisatorische Macht der Toleranz, die eigene Werte nicht ernst nimmt, wird global immer stärker von klar erkennbar gegenläufigen Bewegungen herausgefordert. So unbequem das Wort ist – wer von einer Verfolgung von Christen aufgrund ihres Bekenntnisses spricht, der beschreibt eben nicht mehr nur eine entfernte Vergangenheit, der spricht nicht nur über die Apostelgeschichte, über Nero oder Diokletian. In unseren Tagen erleiden Christen, weil sie ihren Glauben bekennen, Diskriminierung, Benachteiligung und eben auch Verfolgung. Und das in unterschiedlichen Graden in mehr als einhundert Staaten auf dieser Welt. Gerade für die am meisten betroffene Religion, das Christentum, ist die Frage nach der Wahrung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit daher ein zentrales Thema. Wir müssen uns diesem Thema stellen, selbst wenn die Politik nur einen Teil der nötigen Fragen lösen kann. Sie ist auf das Interesse, auf die öffentliche Anteilnahme, auf ein Mit-Leiden angewiesen, um handeln zu können.

Was bedeutet also eine Politik für die Religionsfreiheit? Welche Schritte sind bereits gegangen worden? Welchen Herausforderungen für eine solche, den Menschenrechten und der Religionsfreiheit verpflichtete Politik sehen wir uns gegenüber? Es ist uns gelungen, in der Koalitionsvereinbarung zur Bildung der neuen, unionsgeführten Bundesregierung einen zentralen Aspekt zu formulieren – die Betonung der Bedeutung des Rechts auf einen Religionswechsel gleichsam als Nagelprobe der Religionsfreiheit. Wie sich dieser Auftrag umsetzen lässt, ist schließlich Gegenstand dieser Überlegungen.

Der Einsatz für das Menschenrecht auf Religionsfreiheit, der Einsatz für bedrängte und verfolgte Christen, war in den vier Jahren der christlich-liberalen Koalition erstmals ausdrücklich vereinbarter Inhalt deutschen Regierungshandelns. Zwar hatte die CDU/CSU-Fraktion das Thema bereits 1999 im Rahmen einer Großen Anfrage im Plenum des Deutschen Bundestages benannt. Da die damalige rot-grüne Regierungskoalition sich zwar um für die aus religiösen Gründen benachteiligte Gruppe der Ba'hai kümmerte, aber nichts mit der Frage nach den spezifischen Bedingungen benachteiligter und verfolgter Christen anzufangen wusste, dauerte es noch einige Zeit, bis Deutschland hier handlungsfähig wurde.

Zentraler Aspekt und Handlungsfeld war und ist zunächst die Öffentlichkeitsarbeit in der Sache. Die CDU/CSU-Fraktion hat hierzu mehrere öffentliche Anhörungen im Deutschen Bundestag organisiert, so etwa im Oktober 2010 zur Frage «Religionsfreiheit und europäische Identität» oder im Mai 2012 zur «Situation der Christen und anderer religiöser Minderheiten in Nordafrika sowie dem Nahen Osten.» Wir haben die parlamentarische Öffentlichkeit gesucht und uns in zwei Anträgen mit der Frage der Religionsfreiheit befasst: Im Jahr 2010 unter dem Titel «Religionsfreiheit weltweit schützen» sowie im Jahr 2012 zum Thema «Fortbestand des Klosters Mor Gabriel sicherstellen».

In Folge unserer Anträge hat die Bundesregierung regelmäßig zur Situation der religiösen Minderheiten im Menschenrechtsausschuss berichtet. So etwa mehrfach zur Lage der Kopten in Ägypten, zu den Minderheiten im Iran, zur Lage der Christen in Pakistan unter besonderer Berücksichtigung der Rolle der Koranschulen, aber auch zur Entwicklung in Afrika.

Eine besondere Rolle hat der im April 2010 gegründete Stephanuskreis unserer Fraktion als Netzwerk für verfolgte Christen weltweit übernommen. Der Kreis, der nach dem ersten christlichen Märtyrer benannt ist, hat Betroffenen und Experten ein Forum geboten: Bischöfe aus Pakistan, aus dem Sudan, aus dem Irak oder Nigeria, engagierte Priester und Laien aus allen Regionen der Welt waren hier zu Gast. Sie haben uns mit ihren Berichten einen Eindruck aus erster Hand gegeben. Nichtregierungsorganisationen haben die Sitzungen des Kreises genutzt, um über ihre Arbeit zu berichten. Kurz, der Kreis bot Betroffenen und ihren Helfern einen

politischen Anknüpfungspunkt. Ich freue mich, dass der Kreis sich in diesem Jahr unter dem Vorsitz von Professor Heribert Hirte MdB neu und mit mehr als siebzig teilnehmenden Abgeordneten der CDU/CSU-Fraktion im Deutschen Bundestag konstituiert hat.

Die Fraktion hat in der vergangenen Wahlperiode ebenfalls mit großen öffentlichen Veranstaltungen zur Wissensvermittlung und Bewusstseinsbildung beigetragen. Erst im April 2013 konnten wir gemeinsam mit dem Parlamentsklub unserer österreichischen Schwesterpartei ÖVP einen Kongress mit internationalen Gästen in Salzburg durchführen. Mit der ÖVP verbindet uns seit jeher eine gute Zusammenarbeit. Schon im Januar 2011 haben wir eine gemeinsame Resolution auf den Weg gebracht, die sich mit der Lage der religiösen Minderheiten in der Türkei befasste. Der große Kongress im Deutschen Bundestag im September 2011 zum Thema «Religionsfreiheit verteidigen, Christen beistehen» führte Christen aus Indien, Nigeria und Syrien mit Christen aus Deutschland zusammen. Nicht zuletzt die Schilderung von Bischof Warduni aus Bagdad während seines Besuchs in Berlin über die schrecklichen Zustände im Irak, wo Christen als Sündenböcke für die amerikanische Besetzung des Landes bezahlen mussten, hat uns zu einem gänzlich neuen Schritt im Bereich der Flüchtlingspolitik bewegt. Erstmals in ihrer Geschichte beteiligte sich die Bundesrepublik an einem sogenannten Umsiedlungsprogramm (*resettlement program*) der Vereinten Nationen. Die Teilnahme war die Voraussetzung für die Aufnahme eines Kontingents von irakischen Christen nach Deutschland. Die Betroffenen waren heimatlos und vor allem in Syrien gestrandet. Unser nachfolgender Einsatz für Flüchtlinge aus Syrien baut auf den mit dem Irak gewonnenen Erfahrungen auf. Allerdings stellt sich der Fall hier wieder anders dar: Viele der aus Syrien geflohenen Menschen bekunden die Absicht, rasch wieder in ihre Heimat zurückzukehren. Wir unterstützen sie also verstärkt vor Ort.

Auch die Bundesregierung hat die Tatsache, dass Christen aufgrund ihres Glaubens Bedrängnis und sogar Verfolgung erleiden, zum Thema ihrer Diplomatie gemacht. Der damalige Bundesaußenminister Westerwelle hat vor der Generalversammlung der Vereinten Nationen auf die große Bedeutung des Menschenrechts auf Religionsfreiheit hingewiesen. Er hat dabei auch und insbesondere das Schicksal verfolgter Christen angesprochen. In zahlreichen Gesprächen mit anderen Regierungen überall auf der Welt haben sich Kabinettsmitglieder einschließlich der Bundeskanzlerin in einer stillen Diplomatie für unsere Glaubensgeschwister eingesetzt. Bundeskanzlerin Angela Merkel hat während ihres Besuchs in der Türkei 2013 darauf bestanden, dass ein Gespräch mit den Vertretern der christlichen Minderheit in diesem Land auf die Tagesordnung gesetzt wurde. Im Rahmen dieser Initiative hat sie es erreicht, dass sich der Ministerpräsident der Türkei mit dem griechisch-orthodoxen Patriarchen von Konstantinopel und auch mit Bi-

schof Timotheos Samuel Aktas, Abt des Klosters Mor Gabriel, traf, ja treffen musste. Das Gespräch, so hat Bischof Aktas berichtet, sei Ministerpräsident Erdogan nicht leicht gefallen.

Die Bundeskanzlerin hat es sich im November 2012 nicht nehmen lassen, die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) auf das Schicksal verfolgter und bedrängter Christen hinzuweisen. Sie hat dafür wenig Verständnis aus der Synode bekommen. Einige Kommentatoren haben sich sogar dazu hinreißen lassen, sie dafür zu kritisieren. Daher ist es besonders hervorzuheben, dass die EKD im Jahr 2013 in einem ökumenischen Bericht gemeinsam mit der Deutschen Bischofskonferenz auf Bedrängnis und Verfolgung von Christen hingewiesen hat. Das Dokument benennt auch Staaten, welche die Religionsfreiheit nicht achten.

Der ökumenische Bericht von EKD und Deutscher Bischofskonferenz verweist schließlich zurück auf die Grundlage unseres Engagements. Das Thema ist nicht aus der Luft gegriffen. Die zunächst einmal allenthalben wahrnehmbaren Verstöße gegen das wichtige Menschenrecht der Religionsfreiheit, sind – wie beschrieben – mittlerweile zu einem Thema der Politik geworden, sie sind aber kein politisches Vehikel. Sie stehen für sich selbst und bedeuten eine gewichtige Mahnung dafür, dass wir uns diesem Problem als Deutsche und Europäer, gemeinsam mit der Weltgemeinschaft, stellen müssen. Ich plädiere dafür, dieser Mahnung aktiv zu folgen und schnellstmöglich zu handeln.

Am Ausgangspunkt unseres Einsatzes steht selbstverständlich die Frage, warum es gerade religiöse Minderheiten sind, an denen sich Zorn, Hass und Missgunst abladen. Wir dürfen dabei nicht vergessen: Es sind längst nicht nur Christen, die unter Intoleranz, Diskriminierung, Verfolgung und Gewalt zu leiden haben. Die Gewalt zwischen den Strömungen des Islam, zwischen Sunna und Schia, zwischen Hindus und Moslems, gegen die Ba'hai, aber auch zwischen christlichen Konfessionen und Strömungen sind vielfach berichtet und voller Schrecken. Die schreckliche Gewalt etwa gegen die Schiiten, die in Syrien, Pakistan, oder im Irak ausgeübt wird, bleibt unbegreiflich – z. B. wenn sich Selbstmordattentäter in Gotteshäusern in die Luft sprengen und Dutzende von Betenden mit in den Tod nehmen. Die Religionsfreiheit an sich ist es, die wir schützen wollen und müssen – sie ist ein universelles individuelles Menschenrecht, das für alle gilt.

Auch die Arbeit in der Ende 2013 gebildeten Großen Koalition setzt an diesem Punkt an. Im Koalitionsvertrag ist der Einsatz für die Religionsfreiheit auf unser Betreiben hin klar aufgegriffen und bestätigt worden. Gleichzeitig ist er an zwei Punkten eindeutig zugespitzt worden, deren Wert an dieser Stelle unterstrichen werden soll: Dies betrifft zum einen den geografischen Raum des Nahen Ostens, zum anderen die Frage des Rechtes auf einen Religionswechsel.

Professor Heiner Bielefeldt hat sich als Sonderberichterstatter des UN-Menschenrechtsrats für Religions- und Weltanschauungsfreiheit wie kein anderer um die Frage bemüht, warum gerade das Recht auf den Glaubenswechsel so große Bedeutung für die Religionsfreiheit besitzt. Bereits die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 stellt klar: Es muss die Möglichkeit des Wechsels der eigenen Religion oder Weltanschauung geben. Darüber hinaus gehört zur Religionsfreiheit auch das Werben für die eigene Überzeugung. Religion ist nie eine reine Privatsache, sie hat notwendigerweise einen Platz im öffentlichen Raum – diese Dichotomie wird gewöhnlich mit den lateinischen Worten *forum internum* und *forum externum* beschrieben. Als Debatte ist sie eng mit dem christlichen Bild vom Menschen verbunden. Christen sehen den Menschen, mit weltweit unterschiedlichen Ausprägungen, als ein Individuum – ob er nun seinen Ahnen, einer nationalen Geschichte oder anderen Ideen besonders verpflichtet sein mag. Hinter dieser Ansicht steht die Überzeugung, dass, wenn man ein Individuum nicht versklaven darf, ihm seine Meinung lassen muss und sein Recht auf Leben nicht absprechen kann, man ihm auch nicht verbieten kann, zu eigenen religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen zu gelangen. Das schließt schon logisch das Recht auf den Meinungs- oder Glaubenswechsel mit ein. Die Frage nach der Möglichkeit einer Konversion ist daher von grundlegender Bedeutung.

In Berufung auf Professor Bielefeldt möchte ich es so formulieren: Für uns ist die Frage nach der Zulässigkeit einer Konversion die praktische Nagelprobe der Religionsfreiheit. Sie ist nicht verhandelbar, sie bedeutet sogar die Grundlage einer Begegnung der Religionen. Ich weiß, dass es gerade für den Islam eine besondere Herausforderung darstellt, diese Grundlage der Begegnung zu akzeptieren. In vielen Gesprächen mit Verantwortlichen in der muslimischen Welt, beispielsweise in Marokko, habe ich hier Skepsis erfahren. Man glaubt, es brauche eine Einheit der Nation auch als Gemeinschaft der Gläubigen. Diese Ansicht macht Kritik mitunter schwierig, denn sie kann als Einmischung in die inneren Angelegenheiten der Staaten missverstanden werden. Dennoch muss man feststellen: Selbstverständlich ist die behauptete Einheit von Nation und Religion in Nordafrika oder sonstwo nie ein Regelfall gewesen. Im Gegenteil, die Staaten des Islam erfuhren, wie auch die christlichen Staaten auf der anderen Seite des Mittelmeeres, häufig gerade dann Blütezeiten, wenn sie die Vielfalt ihrer Religionen als Reichtum verstanden. Die Zeit des al-Andalus hat heute legendären Ruf, so wie das Preußen Friedrich II., wie das Sizilien seines staufischen Namensvetters. Es soll an dieser Stelle selbstverständlich nicht verschwiegen werden, dass es den zitierten vormodernen Gesellschaften an einem Staatsbürgerrecht fehlte, die Angehörigen der Minderheiten also keine Rechtssicherheit auf eine Gleichstellung hatten. Möglichkeiten zur Diskriminierung bestanden

durchaus und wurden auch genutzt. Und doch stehen sie für den Gegenbeweis der Sorge meiner islamischen oder hinduistischen Gesprächspartner, dass eine Gesellschaft mehrerer oder gar vieler Religionen eine zerstrittene sein muss. Volkstum, Ethnie und Religion sind nicht aus sich heraus verknüpft. Diese Auffassung ist folgerichtig auch Menschen in Deutschland entgegen zu halten, die den Islam für grundsätzlich unvereinbar mit unserer gesellschaftlichen Ordnung halten.

Niemand kann sagen, was die richtige Religion für eine Person ist, außer dieser Person selbst. Es kann keine religiösen Gruppenrechte geben, wie sie die Organisation der islamischen Konferenz fordert. Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit gilt nicht für Religionsgemeinschaften, sondern für den einzelnen Menschen, für die Mitglieder dieser Religionen. Dies gilt umso mehr, wenn man, wie beispielsweise in muslimischen Ländern, die Konversion grundsätzlich als möglich ansieht – solange sie nur in die eigene Glaubensrichtung hinein erfolgt. Die Möglichkeit des Glaubenswechsels kann nie nur einseitig sein.

Wir werden uns in dieser Legislaturperiode des Deutschen Bundestags (bis 2017) schwerpunktmäßig für eine internationale Diskussion und Anerkennung dieser Grundsätze der Religionsfreiheit einsetzen. Eine Politik, die sich ihr zuhause und weltweit widmet, muss Bedingungen aufzeigen, die gelten müssen, damit wir von Religionsfreiheit sprechen können. Klar zusammengefasst lauten diese: Grundbedingung für Religionsfreiheit ist die Freiheit von Verfolgung und Diskriminierung, die Möglichkeit also, den eigenen Glauben leben zu können. Das Leben des eigenen Glaubens ist darüber hinaus immer mit dem Recht versehen, diesem auch im «forum externum», also in der Öffentlichkeit nachzugehen, sofern dies im Rahmen allgemeiner Gesetze erfolgt und Mitmenschen nicht über Gebühr beeinträchtigt. Schließlich bedeutet Religionsfreiheit auch, für die eigene Überzeugung werben zu dürfen, sofern dabei keine Macht missbräuchlich eingesetzt, solange kein Druck ausgeübt wird. Und selbstverständlich beinhaltet Religionsfreiheit auch das Recht, keine Religion zu haben, bzw. einen neuen Glauben anzunehmen.

Diesem letzten Punkt wohnt eine aktuelle und hochpolitische Forderung inne, die wiederum eng an die im Koalitionsvertrag getroffene Feststellung gebunden ist, die deutsche Außenpolitik müsse sich dafür einsetzen, dass christliches Leben im Nahen Osten möglich bleibt. In Ägypten, in Syrien oder Tunesien, aber auch in Teilen der Türkei oder etwa des Libanons begegnet uns die gleiche Problematik: Ein gleichberechtigtes Leben der Religionen miteinander, das auch einen Wechsel der Religion zulässt, setzt auch ein modernes, ziviles Personenstandsrecht voraus. Ein solches modernes, im Kern auf die Französische Revolution zurückgehendes Bürgerrecht ist die Forderung vieler junger Kopten, arabischer Christen oder säkularer

Muslime in den Ländern des arabischen Frühlings. Sie wollen nicht, dass auf der Grundlage von religiösen Vorgaben urteilende Scharia- oder Kirchengerichte das Personenstandsrecht bestimmen. Sie wollen keine Staatsbürger zweiter Klasse sein, die sich eine Anerkennung jenseits des sunnitischen Islams, der vielfach fraglos als Regelfall vorausgesetzt wird, erkämpfen müssen. Hier übrigens teilen die Christen des Nahen Ostens das Schicksal der türkischen Aleviten, der Schiiten in vielen islamischen Staaten außer dem Irak und dem Iran oder gar das der verschwindend geringen noch bestehenden jüdischen Minderheiten in den Staaten der Region.

Ich bin überzeugt: Die Deutschen, die Europäer können gute Vermittler dieser notwendigen Modernisierung sein, die weit über religiöse Fragen hinausreichen kann. Auf der Erfahrung des Westfälischen Friedens, der Aufklärung und der Französischen Revolution, aber auch ganz praktischer Bezüge, etwa zur Arbeit der OSZE im Helsinki-Prozess, können wir mit ganz konkretem Rat ideell und selbstverständlich materiell helfen. Ich freue mich jedes Mal auf die Gespräche und Diskussionen mit Vertretern anderer Religionen, um genau dies zu unterstreichen: Eine Voraussetzung für die demokratische Zukunft, die von so vielen Menschen weltweit für ihre Staaten gesucht wird, ist die Religionsfreiheit. Es handelt sich hier um ein zentrales westliches Kulturerbe, das im Gegensatz zu mancher medialer Blüte bleibenden Wert entfalten kann – mit einem Eintreten für das Menschenrecht der Religionsfreiheit vertreten wir ein höchst modernes und vielfach gesuchtes Ideal.

Gerade mit Blick auf die Renaissance eines politischen Islam können und müssen wir unsere universellen Überzeugungen vortragen und vertreten, wir dürfen uns nicht auf die Relativierung unserer Werte einlassen. Wir müssen in der Tradition der aufgeklärten Christenheit und auf der Grundlage unserer europäischen Geschichte und Werte für eine gleichberechtigte Begegnung der Religionen eintreten, eine Begegnung, die den Menschen in den Mittelpunkt stellt. Hier folgen wir Papst Franziskus, der in der Enzyklika *Evangelii Gaudium* die Bedeutung des Kontaktes betont, gleichzeitig aber unterstreicht, wie wichtig es ist, dabei um die eigenen Grundlagen zu wissen.

ANDREAS MERKT · REGENSBURG

VERFOLGUNG UND MARTYRIUM IM FRÜHEN CHRISTENTUM

Mythos, Historie, Theologie

Sind die Christenverfolgungen der Antike weitgehend ein Mythos, die Geschichten über die Märtyrer eine Erfindung? Das jedenfalls behauptet Candida Moss, eine junge katholische Professorin für frühes Christentum an der Notre Dame University, in ihrem 2013 erschienenen Buch *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*. «The idea of the persecuted church is almost entirely the invention of the 4th century and later». Ja mehr noch: Die Selbststilisierung zu Opfern habe der Diffamierung und Dämonisierung der religiös Anderen, der Heiden, Juden und Häretiker, gedient und damit letztlich deren Verfolgung legitimiert. Genau der gleiche Mechanismus lasse sich derzeit bei radikalen Christen in den USA beobachten: Man erklärt sich für verfolgt und rechtfertigt damit den Kampf gegen andere.

Wie stark und wie häufig wurden Christen im Römischen Reich verfolgt?

In der Tat ist man sich in der Forschung einig, dass es nur wenige – meist zählt man sechs – authentische Martyriumsberichte aus vorkonstantinischer Zeit gibt. Die ab dem 4. Jh. entstandenen Märtyrergeschichten sind hingegen großenteils fiktiv. Konsens herrscht auch darüber, dass die Christen nicht immer und überall regelrecht verfolgt wurden. Das Vorgehen der staatlichen Behörden war vielmehr lange Zeit durch eine Rechtsgewohnheit bestimmt, die Kaiser Trajan im Jahre 111/112 in einem Reskript bestätigt und verbindlich gemacht hat: Zwar galt das bloße Christsein, das *nomen christianum*, schon als Straftatbestand. Allerdings sollten die Behörden nicht aus eigener Initiative gegen die Christen vorgehen, sondern nur dann, wenn eine konkrete Anzeige, und zwar eine nicht anonyme, vorlag. Schworen die Angeklagten beim Verhör nicht ab, sollten sie hingerichtet werden. Wie dies

ANDREAS MERKT, geb. 1967, ist Professor für Historische Theologie an der Universität Regensburg.

geschah, blieb dem jeweiligen Entscheidungsträger überlassen. Enthauptung, Verbrennung, aber auch eine Verurteilung *ad bestias*, zum Tierkampf in der Arena, waren möglich.

Angesichts dieser Rechtslage haben Kritiker Candida Moss vorgeworfen, mit ihrem Buch die Situation der Christen im Römischen Reich zu verharmlosen: Sie konnten zwar oft friedlich und unbehelligt ihr Leben führen. Aber sie lebten in ständiger Gefahr: Eine einzige Anzeige durch einen böswilligen Nachbarn reichte für eine Verhaftung aus. Außerdem kam es offenbar gelegentlich zu Pogromen. Besonders in Krisenzeiten mussten die Christen als Sündenböcke herhalten: «Wenn die Erde sich bewegt, wenn eine Seuche wütet, gleich schreit man: Die Christen vor den Löwen!» (Tertullian, *Apologeticum* 40,5). Dieser Reflex traf zwar auch andere Minderheiten. Bei den Christen kam jedoch noch hinzu, dass sie das Opfer für das Wohl des Kaisers und des Gemeinwesens verweigerten. Im Rahmen der altrömischen politisch-religiösen Logik, der zufolge das Gemeinwohl vom rechten Vollzug des Kultes abhing, galten sie deshalb nicht nur als religiös anders, sondern auch als gesellschaftsschädlich und politisch gefährlich.

Als sich Hungersnöte, Epidemien und Bürgerkriege häuften, erließ Kaiser Decius, um die Götter gnädig zu stimmen, im Jahre 250 ein Edikt, das die gesamte Reichsbevölkerung zum Opfer verpflichtete. Kommissionen überwachten das Opfer und stellten anschließend eine Bescheinigung aus. Wer nicht opferte oder keinen Opferschein vorweisen konnte, wurde gefoltert, und wenn er sich auch dann noch weigerte, hingerichtet. Das war die erste reichsweite und von einem Kaiser angeordnete Christenverfolgung. Als Decius im Frühjahr 251 starb, endete sie. Zu weiteren Verfolgungen kam es unter Kaiser Valerian in den Jahren 257–259 sowie Diokletian und seinen Nachfolgern 303–311.

Auch die drei «großen» Verfolgungen versucht Candida Moss zu relativieren. Insgesamt habe es sich doch lediglich um zehn Jahre gehandelt. Paul Holloway hat zu Recht darauf hingewiesen, dass solche Versuche, Verfolgung und Bedrohung zu quantifizieren, nicht der erlebten Erfahrung potentiell tödlicher Diffamierung gerecht werden.¹

Kollektives Gedächtnis

Allerdings ist Candida Moss insofern Recht zu geben, als die vier letzten Jahrzehnte des 3. Jh. tatsächlich von einer friedlichen Koexistenz zwischen Staat und Kirche geprägt waren. Umso heftiger wurde dann jedoch die letzte und schwerste Verfolgung erfahren, die im Osten acht Jahre lang dauerte. Diese Verfolgung, die durch das Toleranzedikt des Galerius am 30. April 311 beendet wurde, hat nachhaltig das Bild geprägt, das man von der Zeit der Verfolgungen hatte.

Auch wenn, wie der britische Historiker William H. C. Frend meint, nur «Hunderte»², nicht Tausende den Märtyrertod starben, prägten die Märtyrer doch das kollektive Gedächtnis, das vor allem durch die Hagiographie und die vielfältige Ausgestaltung der Märtyrerverehrung geformt wurde. Die ersten christlichen Autoren, die ein Gesamtbild der vorkonstantinischen Kirche als einer Kirche der Märtyrer entwarfen, standen selbst noch unter dem Eindruck der Diokletianischen Verfolgung: Laktanz hatte als Prinzen-erzieher am Kaiserhof in Trier gewirkt, ehe er sein Werk über die Todesarten der Verfolger verfasste, und Eusebius, der Bischof von Cäsarea in Palästina, hatte selbst die grausamen Folterungen und Hinrichtungen von Christen im Heiligen Land erlebt, über die er dann ausführlich in seiner Kirchengeschichte berichtete. Beide projizierten wohl ihre biographischen Erfahrungen auf die gesamte Zeit zuvor.

Die Märtyrerfeste, an denen man ihres Todes oder der feierlichen Überführung ihrer Reliquien gedachte, ließen den liturgischen Kalender anschwellen. Über ihren Gräbern entstanden Basiliken, zu denen die Stadtbevölkerung regelmäßig in großen Prozessionen hinauszog. Und es wurde nun auch Brauch, in jedem Altar eine Märtyrerreliquie zu deponieren. Diese vielfältige Erinnerungsarbeit, vor allem aber die aufblühende Hagiographie, verfestigte das Bild einer Kirche der Märtyrer im kollektiven Gedächtnis der nachkonstantinischen Zeit, das hat zuletzt Elisabeth A. Castelli in Anwendung der Theorien von Maurice Halbwachs und Jan Assmann nachgewiesen.³

Die Reliquien der Märtyrer wurden nun buchstäblich für den Kampf gegen Heiden, Juden und Häretiker «mobilisiert»: Kaiser Gallus ließ Märtyrergebeine mitten in den heidnischen Kultbezirk von Daphne beim Apolloheiligtum überführen. Bischof Flavian von Antiochia «befreite» rechthgläubige Heilige aus der Grabnachbarschaft von Häretikern. Zur Symbolfigur im Kampf gegen das Judentum avancierte der Erzmärtyrer Stephanus. Seine Reliquien, 415 in Caphar-Gamala bei Jerusalem gehoben, dienten auf Menorca, wo sie nicht in der Bischofsstadt Jamona (heute Ciutadella), sondern in dem stark jüdisch geprägten Magona (Mahon) beigesetzt wurden, der Provokation der jüdischen Gemeinde. Am Ende brannte die Synagoge.⁴

Diese Symbolhandlungen gingen einher mit einer immensen Literaturproduktion. Es entstanden zahlreiche Legenden, die recht unterhaltsam Ruhmestaten der Heiligen schilderten. Sie kannten keinen Schmerz wie der römische Diakon Laurentius, der, auf einem Rost gegrillt, darum bat, man möge ihn wenden, da die eine Seite schon gar sei. Nach ihrem Tod setzten sie ihr wundersames Wirken fort: an ihren Gräbern und Schreinen erhielten Blinde ihr Augenlicht, Lahme konnten wieder gehen, und Dämonen fuhren aus Besessenen aus.

Gegenüber diesen Wundergeschichten wirken die vorkonstantinischen Martyriumsberichte ernster und feierlicher. Auch sie dienen bereits, wie

Nicole Hartmann vor kurzem gezeigt hat, der Ausbildung und Stärkung einer christlichen Gruppenidentität gegenüber Heiden, Juden und Häretikern.⁵ Sie erfüllten jedoch darüber hinaus den Zweck, traumatische Erfahrungen zu verarbeiten oder zumindest die allgegenwärtige Furcht vor Verfolgung zu bewältigen.

Narrative und liturgische Bewältigung der Verfolgungserfahrung

Unter den wenigen «Passiones», die noch zur Zeit der Verfolgungen geschrieben wurden, stechen zwei Texte hervor. Der erste, der vielleicht älteste Martyriumsbericht überhaupt, schildert die Gefängennahme und Hinrichtung des Bischofs Polycarp von Smyrna, dem heutigen Izmir, in der Zeit kurz nach 150. Der Text, ein Brief der Gemeinde von Smyrna, wurde wohl im 3. Jh. so überarbeitet, dass er nun über die Beschreibung des historischen Geschehens hinaus auch eine theologische Deutung enthält. Auf dem Scheiterhaufen stehend breitet der Märtyrer die Hände aus und spricht eine Art Hochgebet. Seine Lebenshingabe wird dadurch mit dem eucharistischen Opfer in Beziehung gesetzt. Der Märtyrer erscheint als Imitator Christi par excellence. Er wird zum «Zeugen» schlechthin. Erstmals taucht hier das Wort *martyrs* (Zeuge) als terminus technicus für den Blutzeugen auf, der um Christi willen sein Leben hingibt.⁶

Die Passio der Perpetua und Felizitas, welche die Haft und die Hinrichtung einer Gruppe nordafrikanischer Katechumenen im Jahre 203 schildert, liefert verschiedene Deutungen des Geschehens. Als bei der hochschwangeren Felizitas im Gefängnis die Wehen einsetzen, erklärt sie: «Was ich jetzt leide, leide ich selbst, dort aber wird ein anderer in mir sein, der für mich leidet, da auch ich für ihn leiden werde» (*Passio Perpetuae* 15,5). Und Perpetua sieht in einer Vision voraus, wie ein Mann in einem weißen Gewand sie in das Amphitheater führt und zu ihr spricht: «Fürchte dich nicht, hier bin ich bei dir und kämpfe und leide mit dir» (10,4).

In solchen Texten, die jährlich am Festtag der Märtyrer verlesen wurden, geht es nur vordergründig um die Märtyrer; vielmehr zielen sie auf die viel größere Zahl der anderen Christen. Lucy Grig hat darauf hingewiesen, dass christliche (wie auch stoische) Kritik an Grausamkeiten nicht zuerst die Opfer im Blick hatte, sondern die Gefahr für die Zuschauer.⁷ Für die Christen, die Zeugen des Leidens ihrer Glaubensgenossen wurden, bestand die Gefahr vor allem darin, dass sie an ihrem Glauben zu zweifeln begannen. Diese Gefahr wird durch den Erzähler der *Passio Perpetuae* ausdrücklich thematisiert. In seiner Einleitung betont er, dass er mit seinem Text der *desperatio fidei* wehren möchte. Dieses Motiv wird dann in einer Szene des Martyriumsberichtes aufgegriffen: Inmitten der Grausamkeiten ruft Perpe-

tua ihrem Bruder und einem Katechumenen im Publikum zu: «Haltet fest am Glauben und liebt alle einander, und nehmt nicht Anstoß an unserem Leiden» (21,10). Das lateinische Wort *scandalizemini* lässt dabei das Pauluswort vom Skandalon des Kreuzes (Gal 5, 11; vgl. 1 Kor 1, 23) ebenso anklingen wie die Prophezeiung, dass Bedrängnisse, Tod und Hass um Christi willen viele zu Fall bringen werden (*scandalizabuntur multi*) (Mt 24, 9f). Ganz in diesem Sinne möchte der Martyriumsbericht verhindern, dass das Leiden der Märtyrer die Christen zu Fall bringe.

Diese Deskandalisierung wird nun dadurch erreicht, dass das historische Geschehen durch eine Gegengeschichte überlagert wird, die eine «Subversion der Machtverhältnisse»⁸ bewirkt. Die Opfer erscheinen als Sieger. Am «Tag ihres Sieges» ziehen sie glanzvoll in die Arena ein. Perpetua «zwingt alle Blicke nieder» (18). Sie bezwingt die Grausamkeit des Volkes (20,7). Am Ende steht nicht die Schande, auf die das entehrende Exekutionsverfahren abzielt, sondern das genaue Gegenteil: die spezielle *gloria Christi* nämlich, zu der die Märtyrer berufen und auserwählt sind (21,11). Dieser Triumph wird dann alljährlich am Festtag gefeiert, der *dies natalis* genannt wurde: Geburtstag zum Leben bei Gott.

Die Lektüre und die liturgische Feier der Martyrien erhielten so eine wichtige Funktion in der Aufarbeitung und Bewältigung der traumatischen Erfahrungen von Verfolgung und Gewalt. Die Verfolgungen haben über die religiöse Praxis hinaus aber auch in der Theologie ihre Spuren hinterlassen.

Der «Propagandakrieg» und die Apologie des Martyriums

Den großen Verfolgungen, aber auch schon den Wellen von Christenprozessen unter einzelnen Kaisern wie Mark Aurel gingen jeweils antichristliche Streitschriften voraus. William H. C. Frend spricht von einem regelrechten «Propagandakrieg». Vertreter der heidnischen Intelligenzija wie Kelsos, Porphyrios und Hierokles wirkten mit ihren Pamphleten als geistige Brandstifter und legitimierten das staatliche Vorgehen.⁹

Zahlreiche christliche Intellektuelle antworteten mit Verteidigungsschriften. Ihre Werke haben wohl kaum die Lage der Christen gebessert. Die eigentliche Bedeutung dieser Apologien liegt vielmehr in einer Art Fundamental-Theologie: Christliche Lehre und Praxis wurden mit Vernunftgründen gerechtfertigt. Dabei ging es weniger um die Verteidigung einzelner Dogmen und Praktiken als um den grundlegenden Aufweis der Rationalität des christlichen Glaubens und Lebens.¹⁰ Speziell für das Sterben um der Wahrheit willen berief man sich auf eine Überlegung aus Platos *Politeia*, die man als Prophetie auf Jesu Tod deutete: Demnach zeigt sich wahre Gerechtigkeit gerade dann, wenn der Gerechte auch unter widrigen

Umständen an seiner Gerechtigkeit festhält und dafür sogar den Tod in Kauf nimmt. In einer ungerechten Welt wird der Gerechte nämlich «gegeißelt, gefoltert, gebunden [...] und zuletzt nach allen Misshandlungen gekreuzigt werden».¹¹

Auch moderne Forscher heben die Rationalität des Martyriums hervor. Mithilfe mikroökonomischer Ansätze erklärt der Religionssoziologe Rodney Stark das Martyrium als das Ergebnis einer rationalen Entscheidung (*rational choice*): Mit einer gewissen tolerierbaren Unsicherheit bringt sie Ruhm und Ehre im Diesseits sowie Heil im Jenseits. Zugleich nutzt sie der religiösen Gemeinschaft dadurch, dass sie ihren ideellen Gehalt als wertvoll erscheinen lässt.¹² «Sollte aber eine Religion», fragt schon Origenes unter Hinweis auf die Märtyrer, «nicht gerade dann als zuverlässiger gelten, wenn sie nichts Bequemes, nichts Angenehmes und Weichliches verspricht?»¹³

Martyrium erscheint in dieser ökonomietheoretischen Perspektive vor allem für die Gemeinschaft als ein lohnendes Geschäft. Oder wie es Tertullian formuliert hat: «Semen christianorum est sanguis martyrum.» «Ein Same» – also ein gewinnbringender Einsatz – «ist für die Christen das Blut der Märtyrer.»¹⁴ Frühchristliche Konvertiten wie Justin, der Philosoph, haben darauf hingewiesen, dass es nicht zuletzt die Märtyrer waren, die zu ihrer Bekehrung beitrugen.

Der leidende Logos

Schon in den Berichten über Polycarp und Perpetua wird das Martyrium als Mitleiden des Märtyrers mit Jesus wie auch umgekehrt als Mitleiden Jesu mit dem Märtyrer gedeutet. Die Einstellung zum Martyrium berührte deshalb die zentrale soteriologische Frage nach der Passion Christi.¹⁵ Bereits Ignatius von Antiochia stellt um 100 auf seiner Gefangenschaftsreise nach Rom, wo ihn der Tod in der Arena erwartet, diesen Zusammenhang her (Auch wenn, wie manche Forscher meinen, die Briefe des Ignatius Fälschungen aus der Zeit um 160/170 sind, ändert dies nichts an der theologischen Aussage):

Jesus Christus wurde unter Pontius Pilatus wirklich verfolgt, wirklich gekreuzigt und starb [...]. Aber wenn, wie manche sagen [...], sein Leiden nur zum Schein geschah, warum bin ich dann ein Gefangener und warum sehne ich mich danach, mit den wilden Tieren zu kämpfen? In diesem Fall sterbe ich vergeblich. ([Ps.] Ignatius, *Trall.* 10,1; vgl. *Smyrn.* 4,2).

Wer nicht daran glaubt, dass Jesus Christus, der göttliche Logos, gelitten hat, kann das Martyrium nicht als Nachfolge Christi deuten, für den besteht letztlich kein Grund, überhaupt das Martyrium auf sich zu nehmen. Solche

Leute argumentieren dann, dass Christus «getötet wurde, damit wir nicht getötet würden». Für Tertullian ist dies nur eine theologische Ausrede für Feigheit:

Wenn der Glaube heftig angegriffen wird und die Kirche brennt [...], dann brechen die Gnostiker aus, dann kriechen die Valentinianer hervor, dann blubbern alle Gegner des Martyriums hoch [...] denn sie wissen, dass viele Christen einfach und unerfahren und schwach sind [...] und sie erkennen, dass ihnen nie stärker applaudiert wird, als wenn die Furcht die Eingänge der Seele geöffnet hat, besonders wenn der Terror schon den Glauben der Märtyrer gekrönt hat. (*Scorpiace* 1).

Gegen das gnostische (und auch philosophische) Dogma von der *apatheia*, der Leidensunfähigkeit Gottes vertraten die kirchlichen Autoren eine für antiken Ohren skandalöse Lehre: Der göttliche Logos ist wirklich Mensch geworden, hat gelitten und ist gestorben. Das fünfte ökumenische Konzil von Konstantinopel 553 bestätigte schließlich: «Einer aus der Trinität hat gelitten.»

Der Glaube an den leidenden Logos bot gewiss eine zusätzliche Motivation, das Martyrium in seiner Nachfolge auf sich zu nehmen. Zugleich vermochte er dem schrecklichen Leiden von Christen einen tiefen Sinn zu geben: als Teilhabe am Liebesleiden Gottes in einer ihm entfremdeten Welt. Insgesamt stärkte er wohl auch die politische Widerstandskraft des Christentums: Hippolyt beschließt Anfang des 3. Jh. seine *Refutatio omnium haeresium* genau mit dem Hinweis auf diesen Zusammenhang zwischen Standhaftigkeit in der Verfolgung und der Lehre über die Inkarnation und Passion Christi:

Wenn er nicht von derselben Natur wäre wie wir, würde er vergeblich befehlen, dass wir den Lehrer nachahmen sollen [...]. Er hat seine eigene Menschheit, als Erstlingsfrucht, aufgeopfert, damit du, wenn du in Bedrängnis bist, nicht entmutigt werdest, sondern, indem du bekennt, einer wie der Erlöser zu sein, in der Erwartung lebest zu erhalten, was der Vater dem Sohn gewährt hat.¹⁶

Nach einer bald 2000-jährigen christlichen Tradition kann man sich kaum noch vorstellen, welche ungeheure Provokation das Wort aus dem Johannesprolog bedeutete: Der Logos ist Fleisch geworden (Joh 1, 14). Dass es einen göttlichen Logos neben und mit dem einen Gott gab, war im Rahmen des Platonismus und auch des Judentums des Zweiten Tempels eine durchaus akzeptable Vorstellung. Dass dieser Logos aber Fleisch geworden ist und dann auch gelitten hat, galt den Griechen als Torheit und den Juden als Skandalon. Gott kann allenfalls, so ein weitgehender Konsens unter antiken Intellektuellen, körperlich erscheinen. Er hat aber keinen Körper im kruden materiellen Sinne.¹⁷

Die Lehre von der Inkarnation und Passion des göttlichen Logos brachte nun eine ungeheure (zumindest ideelle) Aufwertung des Körpers, die ebenfalls in einer engen Verbindung mit der praktischen Erfahrung der Verfolgung und der kulturellen Repräsentation des Martyriums zu sehen ist.

Das «leidende Selbst» und der Körper

Das Polykarmartyrium spricht vom «heiligen Fleisch» (17,1) des Bischofs. Nach seinem Tod versuchen die Christen, seiner körperlichen Überbleibsel habhaft zu werden (17,2). Auch Perpetuas Mitmartyrer Saturus hinterlässt eine Reliquie: Von einem Leopard gebissen, taucht er den Ring eines Wärters in sein Blut (*Passio Perpetuae* 21,1).

Die Reliquien illustrieren die gesteigerte Bedeutung des Körpers. Während gnostische Texte die Vorstellung propagierten, es gebe im Innersten des Menschen einen Bereich, der vom Leiden nicht berührt werden könne, wird der leidende Körper im kirchlichen Christentum zu einem herausragenden Symbol für das menschliche Dasein.

Die katholische Professorin für Klassische Studien am St. Joseph College in Maine, New England, Judith Bailey Perkins hat 1995 in einer inzwischen klassischen Studie *The Suffering Self. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era* auf die Kulturrevolution aufmerksam gemacht, die sich im 2. und 3. Jh. ereignete. Die herrschenden Vorstellungen von Subjektivität und Selbstheit, die auf eine Trennung des geistigen Ich von der körperlichen «Hülle» oder sogar dem «Gefängnis» des Körpers abhoben, wurden nun untergraben durch extreme Darstellungen des Menschen in seiner Körperlichkeit und Leidensfähigkeit. Das menschliche Selbst («human self») erschien nun als ein Körper im Schmerz, als Leidender («as a body in pain, as sufferer»).¹⁸

Diese neue Form von körper- und leidbezogener Subjektivität tritt insbesondere in den Märtyrertexten und in sogenannter apokrypher Literatur zutage.¹⁹ Sie zeigt sich aber auch in medizinischen Traktaten und Philosophenbiographien. Obwohl sich also die christliche Literatur in einen allgemeinen Trend einfügt, entfaltete die neue Darstellung von Leid und Tod durch das Christentum doch eine soziale Kraft, die letztlich auch zum Erfolg dieser Religion beitrug.

In einer Situation, in der durch die kaiserzeitliche Gesetzgebung die Bürgerrechte zunehmend beschnitten und die Bestrafung der «Unterschichten», der *humiliores*, verschärft wurden, sprach das Christentum mit seiner Affirmation der Leidenden und Geknechteten das Ressentiment breiter Schichten an. Es war nicht einfach eine Religion der Verfolgten, sondern vor allem eine Religion für Verfolgte und Unterdrückte.

Die Aufwertung des leidenden Körpers in der kaiserzeitlichen Literatur ging einher mit dem aufstrebenden Reliquienkult. Die Körperreste erschienen nun als realsymbolisches Korrelat für die Lehre von der Auferstehung des Leibes und des Fleisches. Augustinus stellt diesen Zusammenhang ausdrücklich her: In *De civitate* deutet er die Wunder und Exorzismen an Märtyrerschreinen als Zeichen dafür, dass die Märtyrer bereits zur himmlischen Herrschaft gelangt sind und diese Herrschaft gerade in Verbindung mit ihren Leibern ausüben. Mit anderen Worten: Er wertet die Wunder als Indizien für die Auferstehung des Leibes.²⁰ Mehrere Publikationen haben in den letzten Jahren die zentrale Rolle herausgestellt, welche die Idee von der Auferstehung des Körpers in der Geschichte der Individualität und der personalen Identität spielt.²¹

Doch nicht nur anthropologische und soteriologische Fragen, auch die Ekklesiologie wurde durch die Erfahrung der Verfolgung beeinflusst.

Das Kirchenbild

Die Verfolgungen haben auch das Bild der Kirche verändert. Die Bedrängnisse bewirkten nicht nur eine Stärkung der Autorität des Bischofs als Garanten der Einheit und Repräsentanten der Gemeinde. Die Erfahrung des Abfalls von Christen hat noch vor der Konstantinischen Wende zu einer «ekklesiologischen Wende» geführt: In der ersten großen Verfolgung unter Kaiser Decius fielen zahlreiche Christen unter dem Druck von Folter und Tod ab. Damit war erstmals eine der drei Kapitalsünden (Unzucht, Mord und Glaubensabfall) zu einem Massenproblem geworden. Novatian, Presbyter in Rom und nach dem Tod des Bischofs Fabian dessen Vertreter, verweigerte den «Gefallenen» die Wiederaufnahme. Die Bischöfe in Nordafrika und anderswo entschieden jedoch: Wenn die *lapsi* ihre Reue in einem langwierigen und demütigenden Bußverfahren unter Beweis stellten, sollten sie wieder zur vollen Kirchengemeinschaft gelangen. Denn, so Cyprian von Karthago, die Kirche ist nicht nur reine Jungfrau, sondern auch gnädige Mutter, die ihre reumütigen Kinder wieder in ihren Schoß aufnimmt.

Gegen den Anspruch der Donatisten, die wahre Kirche der Märtyrer zu repräsentieren, klärte Augustinus das Selbstverständnis der katholischen Kirche, wie es unter anderem aus der Erfahrung des Versagens in der Verfolgung erwachsen ist: Die sichtbare Kirche ist immer ein *corpus permixtum*, eine Gemeinschaft, in der Heiliges und Sündiges vermischt sind. Der Versuch, die Schwachen auszusondern, zeugt nur von Selbstgerechtigkeit und Scheinheiligkeit – und führt im schlimmsten Fall, wie bei den Donatisten, zu einer unseligen Verbindung von Martyriumsbereitschaft und Terrorismus.²²

Geschichte und Geschichten

Candida Moss spricht von Mythos und Erfindung. Der Talmudgelehrte Daniel Boyarin hat zum selben Thema den Begriff Diskurs vorgezogen. Zu Recht, denn wer von Diskurs spricht, gibt an, dass Geschichte zwar immer durch Diskurse vorgeprägt und vermittelt ist, sich aber nicht auf bloße Konstruktion oder Fiktion reduzieren lässt. In seinem sehr umstrittenen, aber doch vielfältig inspirierenden Buch *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism* schreibt er: «I propose that we think of martyrdom as a ‹discourse›, as a practice of dying for God and of talking about it.»²³

Die historische Erzählung (*talking*) deutet das historische Geschehen (*practice*). Sie überlagert es, erweitert es, ja bisweilen verformt und verfremdet sie es. Und letztlich gibt es das historische Geschehen als solches nur durch die Erzählung, die es historisch macht. Wo aber die kritische Analyse der Geschichten die Erfahrungen nicht ernst nimmt, aus denen sie entstanden sind, und mit einer (in Maßen durchaus angemessenen) Hermeneutik des Verdachts rein interessegeleitete Konstruktionen und Fiktionen unterstellt, geschieht den Menschen Unrecht, die tatsächlich Schlimmes erfahren haben, und auch denen, die sie der Vergessenheit entreißen möchten.

Candida Moss hat als Aufhänger für ihren historischen Demythifizierungsversuch ein aktuelles Beispiel gewählt: einen Bombenanschlag auf eine koptische Kirche. Dabei kritisiert sie die Rhetorik der koptischen Opfer (nicht aber die Tat der Dschihadisten!). Eine koptische Christin hat geantwortet:

I don't believe that it's fiction, these are real people who died horrible deaths, experienced awful violence because they would not stand down, there was something much bigger at stake, and that is their faith in Christ.²⁴

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Paul HOLLOWAY, *Coping with Prejudice: 1 Peter in Social-Psychological Perspective* (WUNT 244), Tübingen 2009, 36.

² William H. C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965, 413.

³ Elizabeth A. CASTELLI, *Martyrdom and Memory. Early Christian Culture Making*, New York 2004.

⁴ Zu diesen Beispielen vgl. Andreas MERKT, *Die Stadt der Toten. Nekropolitik als Mittel religiöser Auseinandersetzung in urbanen und suburbanen Räumen der Spätantike*, in: Jörg OBERSTE (Hg.), *Pluralität – Konkurrenz – Konflikt. Religiöse Spannungen im städtischen Raum der Vormoderne* (Forum Mittelalter Studien 8), Regensburg 2013, 31–49, dort 41–43 mit weiterführender Literatur.

⁵ Vgl. Nicole HARTMANN, *Martyrium. Variationen und Potenziale eines Diskurses im Zweiten Jahrhundert* (Early Christianity in the Context of Antiquity 14), Frankfurt 2013.

⁶ Vgl. Michael W. HOLMES, *The Martyrium of Polycarp and the New Testament Passion Narratives*, in: Andrew GREGORY – Christopher M. TUCKETT (Hg.), *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*, Oxford 2005, 407–432. Zum Begriff vgl. zuletzt Martina HARTL, *Zeuge/Zeugnis*, in: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*: Permanenter Link: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/56010/> (erstellt Oktober 2013).

⁷ Vgl. Lucy GRIG, *Torture and Truth in Late Antique Martyrology*, in: *Early Medieval Europe* 11 (2002) 321–326, dort 323.

⁸ Katharina WALDNER, «Was wir also gehört und berührt haben, verkünden wir auch euch...» Zur narrativen Technik der Körperdarstellung im Martyrium Polycarpi und der Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis, in: Barbara FEICHTINGER – Helmut SENG (Hg.), *Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Literatur der Spätantike* (Beiträge zur Altertumskunde 184), München – Leipzig 2004, 29–74, dort 50.

⁹ Vgl. z. B. Elizabeth DePalma DIGESER, *A Threat to Public Piety: Christians, Platonists, and the Great Persecution*, Ithaca, NY/London 2012; William H. C. FREND, *Prelude to the Great Persecution. The Propaganda War*, in: *JEH* 38 (1987) 1–19.

¹⁰ Vgl. Michael FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum*, Paderborn u.a. 2000, bes. 312–315 das Resümee zur geistes- und theologiegeschichtlichen Bedeutung der frühchristlichen Apologetik; Andreas MERKT, *Die Profilierung des antiken Christentums angesichts von Polemik und Verfolgung*, in: Dieter ZELLER (Hg.), *Christentum I. Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende* (Die Religionen der Menschheit 28), Stuttgart/Berlin/Köln 2002, 409–433, dort 420–430.

¹¹ PLATO, *Rep. II* 361e–362a.

¹² Vgl. bes. Rodney STARK, *Der Aufstieg des Christentums. Neue Erkenntnisse aus soziologischer Sicht*, Weinheim 1997, 191–221.

¹³ ORIGENES, *Rom* 2,13 (FC 2/1,294).

¹⁴ TERTULLIAN, *Apologeticum* 50,13. Vgl. auch Justin, dial. 110,4: «je mehr solches [Folter und Tötung von Christen] geschieht, desto mehr werden andere in großer Zahl Gläubige».

¹⁵ Vgl. Elaine H. PAGELS, *Gnostic and Orthodox Views of Christ's Passion: Paradigms for the Christian's Response to Persecution?*, in: Bentley LAYTON (Hg.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28–31, 1978*, Volume 1: *The School of Valentinus*, Leiden 1980, 262–288.

¹⁶ HIPPOLYT, *haer.* 10,33,18.

¹⁷ Für Ausnahmen und Spezifikationen dieser Aussage vgl. jedoch demnächst Christoph MARKSCHIES, *Gottes Körper. Jüdische, christliche und pagane Gottesvorstellungen in der Antike*, München 2015.

¹⁸ Judith B. PERKINS, *The Suffering Self. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*, London 1995, 2.

¹⁹ Vgl. Tobias NICKLAS, *Die Leiblichkeit der Gepeinigten. Das Evangelium nach Petrus und frühchristliche Märtyrerakten*, in: Johan LEEMANS (Hg.), *Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity*. FS Boudewijn Dehandschutter (BETL 241), Leuven/Paris/Walpole, MA 2010, 195–219.

²⁰ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* 22,8 (CCL 48,815–827 Dombart/Kalb) in Verbindung mit 22,4 (809,1–810,38).

²¹ Turid K. SEIM – Jorunn OKLAND, *Metamorphoses – Resurrection, Body, and Transformative Practices in Early Christianity* (Ekstasis. Religious Experience from Antiquity to the Middle Ages 1), Berlin – New York 2009; Richard SORABJI, *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Chicago 2006; Raymond MARTIN – John BARRESI, *The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity*. New York 2006.

²² Für die ekklesiologische Wende vgl. Andreas MERKT, *Theologie und religiöse Volkskultur. Patristische Streiflichter auf eine schwierige Beziehung*, in: Heike GRIESER – Andreas MERKT (Hg.), *Volks Glaube im antiken Christentum*, Darmstadt 2009, 472–489, dort 473–477.

²³ Daniel BOYARIN, *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford 1999, 94.

²⁴ <http://www.patheos.com/blogs/euangelion/2013/12/a-coptic-christian-reads-candida-moss-myth-of-martyrdom/> (Blog vom 4. Dezember 2013).

HERIBERT NIEDERSCHLAG · VALLENDAR

FRANZ REINISCH

Märtyrer der Treue zum Gewissen

Franz Reinisch hat als einziger katholischer Priester den Fahneneid auf Hitler verweigert. Dafür wird er am 7. Juli 1942 zum Tode verurteilt und am 21. August 1942 durch das Fallbeil hingerichtet. Er lebte aus der Hoffnung, mit seiner Entscheidung «antizipierende Lösungen zu schaffen, d.h. Samenkorn zu sein, aus dem später der Baum mit seinen Früchten hervorwächst».¹

Wenige Stunden vor der Hinrichtung schreibt er an seine Eltern: «Ich bin Euch nahe und bleibe Euch nahe! Denn der Himmel und die Erde sind nicht weit voneinander entfernt! Wir haben ja den Himmel auf Erden, wenn wir in Gott, im Gnadenstand leben. Darum freut Euch, wenn Ihr diesen Brief in den Händen haltet. Dann wisset: Ich bin ewig glücklich!»² «O Caritas, Caritas, Caritas! Gott ist die Liebe!»³

1. Weg

Franz Reinisch, am 1. Februar 1903 in Feldkirch-Levis (Vorarlberg/Österreich) geboren, stammt aus einer alten, stark christlich und kirchlich geprägten Tiroler Familie. Seinem Vater, einem promovierten Juristen, wie seiner Mutter bringt er bis zu seinem Tod großes Vertrauen entgegen. Seine Mutter schreibt ihm später, als Reinisch auf seine Hinrichtung wartet: «Franzl, bleib stark!». Am 29. Juni 1928 wird er in Innsbruck zum Priester geweiht und schließt sich schon ein halbes Jahr später der Gemeinschaft der Pallottiner an. 1933 lernt er die Schönstatt-Bewegung kennen. 1938 wird er nach Schönstatt versetzt. Hier trifft er die Entscheidung, den Fahneneid zu verweigern. In unmittelbarer Nähe der Schönstattkapelle ist auch die Urne beigesetzt worden. Der Gründer der Schönstattbewegung, P. Josef Kentenich hat neben seinen Eltern die Entscheidung von P. Reinisch mitgetragen. Die

HERIBERT NIEDERSCHLAG SAC, geb. 1944, Prof. em. für Moralthologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar.

klare Erkenntnis von P. Franz Reinisch, dass die Ideologie des nationalsozialistischen Regimes mit dem christlichen Glauben unvereinbar ist, bringt ihn bald in Konflikt mit staatlichen Stellen. 1940 erhält er Redeverbot, worauf er im Untergrund weiterarbeitet. 1941, am 12. September, folgt der Bereitschaftsbefehl zur Wehrmacht, der ihn mit dem «Fahneneid» auf Hitler konfrontiert. Es dauert Monate, bis er sich zur Verweigerung durchgerungen hat: «Auf das deutsche Volk kann ich den Fahneneid leisten, auf einen Mann wie Hitler nie». Im Frühjahr 1942 werden die Jahrgänge 1900–1908 einberufen. Franz Reinisch erhält für Osterdienstag den Gestellungsbefehl. Am 20. April 1942 – an diesem Tag wird der «Führer» 54 Jahre alt – bekräftigt er seine Entscheidung, den Eid zu verweigern, und will sie verstanden wissen als Entscheidung für Christus. Am 8. Mai 1942 wird er in Berlin Tegel inhaftiert. Auf Anregung des Gefängnispfarrers Heinrich Kreutzberg schreibt er seine innere Entwicklung bis zur Vollstreckung des Todesurteils nieder.

Franz Reinisch hätte, anders als Edith Stein und auch anders als P. Maximilian Kolbe, sein Todesschicksal wenden können. Der katholische Kriegsgerichtsrat versucht bei seinem Verhör nach Reinischs Verhaftung mit allen Mitteln, das Leben des Priesters zu retten: «Mit diesem sinnlosen Opfer seines jungen Lebens könne er dem, was ihm heilig und wert erscheine, nicht nützen, dem Nationalsozialismus und seinem Treiben auch nicht ersichtlich schaden».⁴ Er gesteht ihm, dass er «selbst aus einem gut katholischen Bauernhause stamme, selbst einmal Priester werden wollte.» Nun sehe er sich zu einer Amtshandlung gezwungen, «was in den Augen meiner verstorbenen Mutter sich als eine Sünde ansehe».⁵ Der Kriegsgerichtsrat lässt nichts unversucht, um Franz Reinisch umzustimmen. Auch der katholische Feldbischof schaltet sich ein. Noch am 1. August 1942 lässt er ihm ausrichten, er bitte ihn «kniefällig», den Eid doch noch zu leisten.⁶ P. Reinisch wäre es offensichtlich bis wenige Wochen vor seiner Hinrichtung möglich gewesen, sein Leben zu retten. Er bleibt bei seinem Entschluss und nimmt seinen Tod in Kauf. Edith Stein war von Anfang an in einer tödlichen Falle, der sie, selbst wenn sie gewollt hätte, nicht entkommen konnte. Anders als P. Kolbe sieht Reinisch niemanden, für den er sein Leben opfert. Er muss sogar damit rechnen, dass seine Entscheidung auch den Katholiken und seinen pallottinischen Mitbrüdern schadet. Die Verweigerung des Fahneneides ist ein offener und öffentlicher Protest. Wird damit nicht der Gestapo ein willkommener Vorwand geliefert, noch energischer gegen katholische Priester und besonders gegen die Pallottiner vorzugehen und sie wie Freiwild zur Strecke zu bringen? Wenn Reinisch mit seiner Entscheidung rechthaben sollte, wie ist dann die Entscheidung all jener zu werten, die den Eid geleistet haben? Mag sein, dass viele sich der Problematik des Fahneneides gar nicht bewusst waren, andere sie sehr wohl spürten, aber die «tödliche» Konsequenz scheuten. Sicher aber ist, dass viele katholische Priester den an die Person Hitlers

gebundenen Fahneneid innerlich ablehnten, ihn aber in Kauf nahmen, um sich so die Möglichkeit offen zu halten, den Soldaten an der Front und später in der Gefangenschaft beizustehen. Als Sanitäter sind sie unter Lebensgefahr den verwundeten und sterbenden Soldaten beigesprungen und haben in den Seuchenbaracken der Gefangenenlager Hilfe geleistet.

Nicht lange nach der Machtergreifung der Nazis wurde der Fahneneid geändert. Seit dem 2. August 1934 galt folgende Eidesformel: «Ich schwöre bei Gott diesen heiligen Eid, dass ich dem Führer des deutschen Reiches und Volkes, Adolf Hitler, dem obersten Befehlshaber der Wehrmacht, unbedingten Gehorsam leisten und als tapferer Soldat bereit sein will, jeder Zeit für diesen Eid mein Leben einzusetzen.»

Franz Reinisch wäre Soldat geworden, wenn er nicht auf einen Verbrecher hätte den Fahneneid ablegen müssen. Diese Hürde kann und will er nicht überspringen. Sein Gewissen gebietet ihm die Verweigerung des Eides auf Hitler. Seine Freunde und die für ihn verantwortlichen Oberen bedrängen ihn. Sie wollen sein Leben retten und Schaden von den ihnen Anvertrauten abwenden. Es ist für Reinisch nicht leicht, sich zu entscheiden. Sollte er nicht doch auf seine Oberen hören und den Eid leisten? Die öffentliche Bekundung der Treuebereitschaft auf einen Verbrecher, die ausdrücklich religiöse Bestätigung des unbedingten Gehorsams durch einen Eid, in dem Gott als Zeuge für die Ernsthaftigkeit des Versprechens angerufen wird, ist dem juristisch geschulten Reinisch zutiefst zuwider. Noch in der Zeit nach seiner Verurteilung zum Tode macht sich P. Reinisch erneut Gedanken, ob seine Entscheidung richtig ist. «Ich weiß, dass viele Geistliche anders denken als ich; aber sooft ich auch mein Gewissen überprüfe, ich kann zu keinem anderen Urteil kommen. Und gegen mein Gewissen kann und will ich mit Gottes Gnade nicht handeln. Ich kann als Christ und Österreicher einem Mann wie Hitler niemals den Eid der Treue leisten. Denken Sie, was dieser Mann unserer Kirche und was er Österreich angetan hat. Einem solchen Menschen Treue geloben, das kann ich nicht [...] Es muss Menschen geben, die gegen den Missbrauch der Autorität protestieren; und ich fühle mich berufen zu diesem Protest.» Äußert sich in dieser eindeutigen und festen Ablehnung des Treueeides auf eine unrechtmäßige Autorität eine Stimme, die von Gott kommt und ihn unbedingt in Pflicht nimmt, oder hat ihn «das heiße Tirolerblut»⁷ in jene Sturheit hineingetrieben, die ihn taub macht für die Einreden seiner wohlmeinenden Freunde und Mitbrüder? Ist Reinischs Widerstand ein prophetischer Protest, motiviert von dem Wissen, dass man Gott mehr gehorchen müsse als den Menschen und dass die Seele nicht Schaden leiden dürfe, selbst wenn man die ganze Welt gewinne?

Der letzte Grund seiner Verweigerung ist nicht politischer, sondern religiöser Art. Er sieht sich vor die Alternative gestellt: Christ oder Nationalsozialist. Man kann nicht beides zugleich sein. Jedes Taktieren mit einem

«Sowohl – Als auch» wäre bereits ein Paktieren mit dem Unrechtsstaat. Mit prophetischer Sicherheit erkennt er den dämonischen Charakter des Hitlerregimes, den er persönlich mit dem Predigt- und Redeverbot im ganzen Deutschen Reich⁸ zu spüren bekam. Hier ist kein Kompromiss möglich! Darum darf der Christ nicht weniger eindeutig und radikal sein als der überzeugte Nationalsozialist. Vor dem Hintergrund der tödlichen Konfrontation Christentum – Nazi-Ideologie ist die unbeugsame Haltung Franz Reinischs zu verstehen. «Hier Christus – dort Belial.»⁹ Darum formulierte P. Reinisch als Ziel seines Ringens: «Ein lebendiger Protest gegen die antichristliche Macht des NS-Nationalbolschewismus [...] Ein lebendiges Bekenntnis für Christus!» Der Behauptung, es sei sinnlos, so leichtfertig sein Leben hinzuopfern, da er viel als Sanitäter für die Kameraden tun könnte, setzte er die Antwort entgegen: «Gott verlangt einmal von mir, diesen Weg zu gehen.» Es war für Reinisch nicht leicht, die einmal getroffene Entscheidung durchzuhalten. Die Angst vor dem Tod und der nagende Zweifel, ob er sich nicht doch anders hätte entscheiden sollen, machen ihm zu schaffen. Als er meint, sie endlich überwunden zu haben, sagt er dem Gefängnispfarrer: «Den Tod selbst fürchte ich nicht. Aber die Zeit vorher war schrecklich. Dieses innere Ringen mit Gott, ob ich auf dem richtigen Weg bin, das kann ich Ihnen gar nicht schildern [...] Es waren wirklich Ölbergstunden, die ich durchgemacht, diese Einsamkeit und Verlassenheit.»¹⁰

2. Vision

Dieser Weg ist ihm nicht leicht gefallen. Zwar fand er Verständnis und Ermutigung bei seinen Eltern und seinem geistlichen Berater P. Kentenich, aber die Stürme des Zeitgeistes wehten in eine andere Richtung. Es fehlte eine geeignete Vorbereitung, um der gegenwärtigen Herausforderung gewachsen zu sein. Kirche und Gesellschaft in Deutschland waren zu sehr auf die Vergangenheit orientiert. In dem Klima des totalitären Reglements wuchs zwar der Widerwille gegen das menschenverachtende Regime, aber er wuchs sich bis zum Jahr 1942 nur in seltenen Fällen zum Widerstand aus. Freimütig und nüchtern konstatiert Franz Reinisch, dass die Kirche in der Vergangenheit Fehler gemacht habe, indem sie die Originalität der Einzelnen zu wenig berücksichtigt hätte. Sie habe zu sehr von oben den Gleichschritt befohlen, die Uniformität favorisiert. Für die Zukunft erhofft sich Reinisch, dass die Einzelinitiative stärker zum Zuge käme. Er sehnt sich nach einer Kirche als Hort der Freiheit, in dem selbständige Persönlichkeiten ihren Lebensraum finden. Freiheit aber kann zu einer unerträglichen Last werden. Sie nimmt in Pflicht, das, was ich als gut und richtig erkenne, einzulösen, selbst wenn es mein Leben kosten sollte. Franz Rei-

nisch ist mit seiner Entscheidung auf sich gestellt, ohne auf die Ermutigung und Anerkennung von Seiten der Oberen hoffen zu können. Die Kraft zu seiner schweren Entscheidung erwächst aus seinem Vertrauen, von Gott selbst auf diesen Weg gerufen zu sein. Diese Überzeugung kann und will er nicht dadurch verraten, dass er seinen Oberen zu Willen ist. Dennoch: «Man steht nicht allein! Es wird mehr als früher, oft zum größten Kreuz der Vorgesetzten, das Geheimnis vom zwölfjährigen Knaben im Tempel eintreten, d.h., dass Gott einzelne ruft, ihnen eine persönliche Sendung anvertraut».¹¹ Reinisch erinnert an jene Szene, die das Lukasevangelium überliefert (2, 41–52). Der nach dem israelitischen Gesetz mit zwölf Jahren für volljährig erklärte Jesus trägt von nun selbst die Verantwortung für seine Entscheidungen, und nicht mehr Josef, der als sein Vater gilt. Jesus setzt ein für seine Eltern schmerzliches Zeichen: Ohne sie zu informieren, bleibt er einige Tage in Jerusalem. Wenn es auch nicht mehr seine Pflicht ist, seine Eltern als seine bisherigen Vorgesetzten um Erlaubnis zu fragen, so hätte eine kurze Information viel von der Angst nehmen können. Jesus unterlässt jeglichen Hinweis und entscheidet allein, ohne seine Eltern teilnehmen zu lassen. Er entschuldigt sich auch nicht, als Maria und Josef ihn nach langem und schmerzlichen Suchen endlich im Tempel finden. «Warum habt ihr mich gesucht? Wusstet ihr nicht, dass ich in dem sein muss, was meinem Vater gehört?» (Lk 2, 49). Franz Reinisch erinnert an das eigenständige und für Josef wie für Maria unverständliche Verhalten des zwölfjährigen Jesus und setzt es in Analogie zu seiner Entscheidung. Auch er nimmt in Kauf, von seinen Obern nicht verstanden zu werden und riskiert den Konflikt. Mag er sich auch dem Vorwurf des Ungehorsams ihnen gegenüber aussetzen. Er glaubt, von Gott geführt zu sein, und ist überzeugt, dass er «im Gehorsam Gott gegenüber zum Wohl der Kirche und der PSM diesen einmal eingeschlagenen Weg zu Ende gehen muss».¹² Entschieden wehrt er sich gegen alles, was seine Entscheidung bedrohen könnte. Er will frei bleiben und sich nicht vorwerfen lassen, aus Angst oder Verzweiflung von dem einmal eingeschlagenen Weg abgelenkt zu sein. Weil fremder Einfluss hier Feigheit und Verzagtheit verursachen konnte, war «hochgradige Geistpflege»¹³ das Gebot der Stunde. Wenn Disziplin und Treue zum einmal getroffenen Entscheid in die Isolation der Gefängniszelle führten, musste das Unverständnis der Welt, die von Verschrobenheit, Starrsinn oder Chauvinismus reden mochte, eben ertragen werden. Nicht der Ruf, den man in seiner Umgebung hatte, sondern der eigene, innere galt. Auf die Frage, wer ihm den Weg der Eidesverweigerung gewiesen habe, antwortet Franz Reinisch mit dem Hinweis auf das Gewissen. Hier erfährt er eine Art Kompass, der ihn unabhängig von den Strömungen des Zeitgeistes und den möglichen inneren Ängsten in eine Richtung weist, die ihm einerseits Freiheit verheißt, ihn andererseits einfordert.

Die Not von Franz Reinisch verschärfte sich durch den Konflikt mit seinen zuständigen kirchlichen Oberen. Er hat sich mit dem Vorwurf des Ungehorsams intensiv auseinandergesetzt.¹⁴ Seinen Fall betrachtet er als «eine Überzeugungsangelegenheit, die außerhalb des Befehlsbereichs der Gesellschaft liegt. Ich betone: ich habe jeden Befehl, jede Versetzung, u[nd] mag sie noch so unangenehm gewesen sein, ausgeführt, um diesem Entscheid zu entgegenen.»¹⁵ Mit allem Nachdruck betont Reinisch, dass der eingeschlagene Weg für ihn Gottes Wille sei. Was er an Schaden von der Gesellschaft habe abwenden können, habe er im Voraus zu beseitigen versucht. Darum liege die Verantwortung nur bei ihm. Im Spannungsfeld von Freiheit und kirchlicher Autorität tritt Reinisch entschieden für den Vorrang der freien Gewissensentscheidung ein.

3. Eröffnung des Seligsprechungsprozesses

Anfang der neunziger Jahre hat sich der Provinzial der Pallottiner an den Bischof von Augsburg, Josef Stimpfle, mit der Bitte gewandt, den Prozess der Seligsprechung in der Diözese Augsburg anzusiedeln. Reinisch gehörte der Süddeutschen Pallottinerprovinz an, die ihren Sitz in Friedberg bei Augsburg hatte. Bischof Josef Stimpfle hat dieser Bitte entsprochen. Bevor der Prozess eröffnet werden konnte, wurde Bischof Stimpfle emeritiert.

Der Nachfolger von Bischof Stimpfle, Bischof Viktor Josef Dammertz, hat die eingereichten Materialien von Experten überprüfen lassen und er kommt zu dem Schluss, dass die Unterlagen nicht ausreichen, «um das Seligsprechungsverfahren mit Aussicht auf Erfolg einzuleiten.» Die Bedenken in der gutachterlichen Stellungnahme des Augsburger Ordinariats halten jedoch weder einer historischen und theologischen noch einer kirchenrechtlichen Prüfung stand. Lediglich einige Vorwürfe seien kurz erwähnt und widerlegt:

Der Gutachter kann in dem vorgelegten Material keine Spur von heroischem Tugendgrad erkennen. Der Gefängnispfarrer von Berlin-Tegel, Heinrich Kreutzberg, der P. Reinisch in seinen letzten Monaten geistlich begleitet hat, bezeugt dagegen in seinem Buch «Franz Reinisch. Ein Märtyrer unserer Zeit» auf beeindruckende Weise die «*excellencia vitae, operis et virtutum*».

P. Reinisch eckte wegen seiner konsequenten und gradlinigen Haltung immer wieder an. Aber seine Gefängniszeichnungen sind ein beredtes Zeugnis seiner inneren Wandlung, seiner Glaubensstärke und seiner Ganzhingabe an Gottes Willen.

Ferner ist der Vorwurf, dass er dem religiösen Gehorsam in seinem Ordensleben nicht den ihm gebührenden Stellenwert gegeben habe, völlig

unberechtigt. Gerade seine Gefängnisaufzeichnungen belegen, dass er zu unterscheiden wusste, wo er den Obern zu gehorchen hat und wo es zu einem Konflikt kommen kann, nämlich dann, wenn der Obere eine Aufforderung erteilt, die mit dem Gewissen nicht zu vereinbaren ist. Franz Reinisch hat klar unterschieden zwischen dem Willen Gottes, der sich im Gewissensspruch bezeugt, und dem Willen des Vorgesetzten. Hier hat sich Franz Reinisch strikt an das Apostelwort gehalten: «Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen» (Apg 5, 29).

Der Vorwurf des Gutachters, Franz Reinisch sei ein österreichischer Nationalist, der unter dem Anschluss Österreichs an Deutschland sehr gelitten habe, ist umso schwerer zu verstehen als Reinisch die Verletzung des Völkerrechts und der anschließenden furchtbaren Verfolgung der Juden und Christen, die sich nicht gleichschalten ließen, auf das Schärfste verurteilte. Franz Reinisch hatte ein ausgeprägtes Rechtsempfinden. Er wehrte sich entschieden gegen jede Form von unrechter Gewalt.

Insgesamt vermag das Gutachten – insbesondere nach dem Seligsprechungsverfahren von Franz Jägerstätter – die Größe und Würde der Gewissensentscheidung nicht genügend zu würdigen. Reinischs Vorbildcharakter gegenüber einem an Erfolg und Gesundheit orientierten Lebensstil könnte die Bedeutung des Gewissens neu ins Bewusstsein rücken und auch die Proexistenz unseres christlichen Lebens. Franz Reinisch war überzeugt, dass die Hingabe seines Lebens in der innigen *Communio cum Christo et cum Deo trino* zum Segen wird und der Kirche in der Zukunft einen erneuernden Impuls gibt.

Darum kann das inzwischen eröffnete Seligsprechungsverfahren von neuem die Diskussion in Gang setzen, worauf es in unserem christlichen Leben eigentlich ankommt und was der christliche Glaube schenkt und fordert und was er hoffen lässt. Auch wenn der bisweilen reißende Strom der öffentlichen Meinung in eine falsche Richtung treibt, kann das gebildete Gewissen allen Stürmen zum Trotz gegensteuern und die an der Wahrheit orientierte Freiheit einlösen.¹⁶

ANMERKUNGEN

¹ Franz REINISCH, *Schlußbetrachtung zu seinem Handeln*, in: P. Klaus BRANTZEN (Hg.), *Pater Franz Reinisch. Märtyrer der Gewissenstreue*. Band 1: *Im Angesicht des Todes. Tagebuch aus dem Gefängnis*, Val-lendar-Schönstatt 1987, 98–102, hier: 102.

² Ebd., 148.

³ Ebd., 147.

⁴ Heinrich KREUTZBERG, *Franz Reinisch. Ein Märtyrer unserer Zeit*, Limburg 1953, 78.

⁵ Ebd. 79.

⁶ BRANTZEN, Pater Franz Reinisch (s. Anm. 1), 111.

⁷ Aus einem Brief P. KENTENICHS an P. Reinisch, 14.7.1942, abgedruckt in: BRANTZEN, Pater Franz Reinisch (s. Anm. 1), 53.

⁸ Das Predigtverbot, das Franz Reinisch am 12.9.1940 erhielt, machte ihm die Übernahme einer Pfarrstelle unmöglich. Vgl. ebd., 22.

⁹ Ebd., 63.

¹⁰ KREUTZBERG, Franz Reinisch (s. Anm. 4), 97; vgl. hierzu Paul-Werner SCHEELE, *Zum Zeugnis berufen. Theologie des Martyriums*, Würzburg 2008, 226–231.

¹¹ Alle Zitate aus Franz Reinischs «Schlußbetrachtung zu seinem Handeln» vom 26.7.1942, in: BRANTZEN, Pater Franz Reinisch (s. Anm. 1), bes. 100–102.

¹² Ebd., 67.

¹³ Ebd., 102.

¹⁴ Ebd., 62–67; 99.

¹⁵ Ebd., 99.

¹⁶ Die Verehrung von Franz Reinisch begann ähnlich wie bei Franz Jägerstätter, der am 26. Oktober 2007 im Linzer Dom selig gesprochen wurde, verhalten. Zu viele ehemalige Soldaten fühlten sich von der Entscheidung Franz Reinischs ins Unrecht gesetzt und schwiegen. Erst in den achtziger Jahren breitete sich die Verehrung in weiten Teilen Europas und Südamerikas aus, besonders dort, wo die Gemeinschaft der Pallottiner und die weltweite Schönstatt-Bewegung ihre Zentren unterhalten. Franz Reinisch gehörte auch der Katholischen Studentenverbindung Leopoldina (Innsbruck) an. Darum wächst die Verehrung in den Verbindungen des österreichischen wie deutschen Cartell-Verbandes.

THOMAS BROSE · ERFURT – BERLIN

CHRISTENVERFOLGUNG CONTRA GLAUBENSFREIHEIT

Zur Bedeutung ostdeutscher Studentengemeinden

Dass der Glaube an den Gott Jesu Konsequenzen hat – diese Erfahrung ist dem Christentum von Anfang an eingeschrieben. Der Widerspruch, den die Jerusalemer Gemeinde auf sich zog, führte zur Hinrichtung von Stephanus und Jakobus (Apg 6f; 12) und setzte sich nahtlos in der heidnischen Umwelt des Imperium Romanum fort. Was aus dem Blickwinkel der Kritiker und Feinde der neuen Religion Anstoß erregte und Abneigung, Hass und Verfolgung hervorrief, war u. a. «die Herkunft der Christen aus dem Judentum, der Absolutheitsanspruch ihrer metaphysisch-religiösen Anschauungen und der damit verbundene Missionseifer, die überhebliche Sittsamkeit oder Distanz zum öffentlichen Leben, die Verweigerung bestimmter Formen des Kaiserkultes».¹

Wer sich im Osten Deutschlands nach dem Ende des II. Weltkriegs öffentlich zur Kirche bekannte und seinem Christsein damit institutionell Ausdruck gab, befand sich schnell in einer gesellschaftspolitischen Situation, die Analogien zu den spätantiken Verfolgungs-Erfahrungen des 2. bis 4. Jahrhunderts aufzuweisen hatte. Wiederum wurden Gläubige mit der imperialen Forderung konfrontiert, sich einem Kultus zu unterwerfen, dessen ideologischer Absolutheitsanspruch dem christlichen Credo diametral zuwiderlief. Christen wurden – als Mitglieder der einzigen nicht in die sozialistische Gesellschaft integrierbaren Großorganisation – als potentielle Gegner identifiziert.

Die Kirchenpolitik der SED trug dem in ihrer Strategie und Taktik Rechnung: Politische Kampfmittel wie Agitation und Propaganda, Unterwanderung (IMs), Differenzierung (progressiv-reaktionär) sowie Schließung christlicher Einrichtungen, Verdrängung kirchlicher Akteure aus dem

THOMAS BROSE, geb. 1962, Studium der Theologie in Erfurt, nach dem Mauerfall Philosophiestudium in Berlin und Oxford; 1989ff Begründer der Guardini-Lectures an der Humboldt-Universität, koordiniert das Forschungsprojekt «Konfession – Bildung – Politik» an der Universität Erfurt.

öffentlichen Raum, Verhaftung von Pfarrern und kirchlichen Mitarbeitern, Relegation von Studierenden und Lehrenden, die sich aus Glaubens- und Gewissensgründen der Ideologie verweigerten, kamen gezielt zum Einsatz. Dem steht die Erfahrung gegenüber, dass es nicht zuletzt christliche Grundüberzeugungen waren, die Menschen in der Friedlichen Revolution von 1989 dazu befähigten, die individuelle Sphäre hin auf das Politische zu überschreiten.

Die in diesem Beitrag vertretene These lässt sich, kurz gefasst, so formulieren: Studentengemeinden im Osten Deutschlands stellten trotz vielfältiger Formen von Christenverfolgung und ideologischer Bevormundung religiös-ethische Ressourcen zur Verfügung, um individuelle Freiheit gegen die Interventionen des vormundschaftlichen Staates zu imprägnieren; sie boten grundlegende Wertorientierung auf personaler, zwischenmenschlicher und zivilgesellschaftlicher Ebene; sie eröffneten einen Möglichkeitsraum, um widerständiges, am Ideal christlicher Freiheit orientiertes Handeln zu prägen.²

1. Religionsfeindlichkeit und Atheismus

In der damaligen «Sowjetischen Besatzungszone» (SBZ) und der späteren DDR gingen die Kommunisten nach 1945 daran, ihre Machtposition mit radikalen Mitteln auszubauen. Christenverfolgung und kämpferischer Atheismus gehörten wesentlich zur stalinistischen Religions- und Kirchenpolitik der SED. Beim sozialistischen «Mit-Gott-Fertig-sein» (Friedrich Engels) handelte es sich daher nicht um einen Nebenschauplatz, sondern um einen substantiellen Bestandteil der Ideologie. «Atheismus»³ bedeutete daher nicht nur, Religion für ein überflüssig gewordenes Produkt der Ausbeutergesellschaft zu halten, sondern Kirche und Christentum aktiv aus der Öffentlichkeit zu verdrängen und Glaube als religiöse Betätigung völlig zu privatisieren.

«Zur religiösen und kirchlichen Lage» – keineswegs zufällig, sondern mit ideologisch geschärftem Blick bietet ein Mitarbeiter des Zentralsekretariats der SED 1946 unter diesem Titel eine Situationsanalyse: «Es läßt sich im allgemeinen sagen, daß der religiöse Auftrieb, der in den ersten Monaten des Jahrs 1945 zu beobachten war, im allgemeinen zum Stillstand gekommen ist. Diese Tatsache läßt sich leicht erklären. Nach dem völligen Zusammenbruch schienen ja die Kirchen das einzig Dauernde geblieben zu sein. Viele flüchteten sich in den «Schoß der Kirche» um hier Halt zu suchen. Das Anhalten der schlechten sozialen Lage hat nun bei Vielen Enttäuschung oder auch Gleichgültigkeit hervorgerufen, so daß das religiöse Interesse zumindest zum Stillstand gekommen ist. [...] Das gestärkte kirchliche Selbstbewußtsein wird besonders in der Schulfrage noch zu großen

Schwierigkeiten führen. Es ist nicht damit zu rechnen, daß beide Kirchen hier nachgeben werden.»⁴

Kurz nach dem Krieg deutet sich damit bereits an, was in den folgenden Jahrzehnten als Dauerkonflikt zwischen Staat und Religion im Zentrum stehen wird: die Frage, welchen Spielraum Kirche für sich in Anspruch nehmen kann, um in der Öffentlichkeit für das Christentum einzutreten – also eine weltanschauliche Alternative («Schulfrage») anzubieten. Der SED erschien es dagegen entscheidend, die öffentliche Kommunikation auf allen Ebenen zu kontrollieren und jeden Ansatz zur Entwicklung einer pluralistischen Gesellschaft mit intellektueller Vielfalt zu unterbinden. Universitäten, Hoch- und Fachschulen avancierten deshalb zu Zentren weltanschaulicher Auseinandersetzung. Als Teil einer ideologischen Gesamtstrategie – mit der zweiten Hochschulreform von 1951 wurde das gesellschaftswissenschaftliche Grundstudium des Marxismus-Leninismus obligatorisch – führte dies zu dem erklärten Ziel, die Studentengemeinden von den Universitäten zu verdrängen, Studierende der christlichen Glaubens-, Sprach- und Denkwelt zu entfremden und Religion als von der Wissenschaft längst überwundenen «Mystizismus» und «Aberglauben» zu diffamieren.

«An der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion und Kirche in der DDR», wie der Religionssoziologe Detlef Pollack zur Bedeutung von Atheismus und Glaubensfeindlichkeit konzis zusammenfasst, «konnte man dann erkennen, in welchem Maße die sozialistischen Ziele in der DDR realisiert waren oder noch immer Entfremdungszustände herrschten. Schon die einfachste religionssoziologische oder kirchenstatistische Aussage, zum Beispiel über die Mitgliederentwicklung in den Kirchen, besaß daher eine hohe politische Brisanz.»⁵

2. Kirche und Staat

Im Konflikt um Kommunikationsräume:

Religiöse Codierungen in den Bereichen Menschenbild, Pädagogik und Erziehung, so das erklärte Ziel der herrschenden Ideologie, sollten aus dem Raum öffentlicher Kommunikation, aus Universitäten und Schulen, ganz und gar verschwinden. In George Orwells Dystopie *Neunzehnhundertvierundachtzig* heißt es hellsichtig: «Wir geben der Neusprache ihren letzten Schliff – wir geben ihr die Form, die sie haben wird, wenn niemand mehr anders spricht. Wenn wir damit fertig sind, werden Leute wie Du [gemeint ist der Abweichler Winston – T.B.] die Sprache ganz neu erlernen müssen. Du nimmst wahrscheinlich an, neue Worte zu erfinden. Ganz im Gegenteil! Wir merzen jeden Tag Worte aus – massenhaft, zu Hunderten. Wir vereinfachen die Sprache auf ihr nacktes Gerüst.»⁶

Auch die Sprache der christlichen Tradition, diese «Altsprache», mit Begriffen wie «Himmel», «Heiligkeit» oder «Engel» sollte als Relikt einer vorwissenschaftlichen Weltanschauung getilgt und mit ihrem religiös-ethisch verankerten Menschenbild völlig zum Verschwinden gebracht werden. Deshalb standen kirchliche Bildungsangebote und Räume gläubigen Sprechens im diametralen Gegensatz zur Konzeption totaler Welterklärung – Katholische und Evangelische Studentengemeinden galten daher per se als Bastionen und Brückenköpfe einer feindlichen Ideologie.

Es verdient Beachtung, dass die Katholische Kirche der ideologischen Auseinandersetzung mit dem atheistischen Weltanschauungsstaat zu keiner Zeit aus dem Weg ging. Exemplarisch sei hier das Hirtenwort «Zur christlichen Erziehung» der ostdeutschen Bischöfe vom 17.11.1974 erwähnt. Darin wird ein Vierteljahrhundert nach Gründung der DDR weiterhin kritisiert: «In den Erziehungs- und Lehrplänen – vom Kindergarten bis zur Universität – ist ausschließlich die Weltanschauung des dialektischen Materialismus die Grundlage. Das gesamte Leben soll von dieser Ideologie her geprägt werden. Weltanschauliche Neutralität wird abgelehnt. Entsprechend wird einzig die sozialistische Moral als richtig hingestellt, zu der die Erziehung zum Haß gehört. Von dieser Einseitigkeit her werden Religion und Christentum oft entstellt und verzerrt dargestellt. Der christliche Glaube wird als Aberglaube oder als bürgerliche Ideologie verunglimpft als eine verderbliche Lebensform, die mit Opiumsucht und Alkoholmißbrauch in einem Atem genannt wird.»⁷

Nicht bloß am Anfang, sondern auch in der Endphase der DDR wurde in weltanschaulichen Fragen staatlicherseits keine Toleranz geduldet. Vielmehr wurde die Beantwortung der «Grundfrage der Philosophie» als Entscheidung zwischen «Materialismus oder Idealismus» – wobei Christen per se als zurückgebliebene Idealisten galten – in der DDR-Bildungs- und Kulturpolitik als längst geklärt, vorausgesetzt. «Die richtige, wissenschaftliche Beantwortung der Grundfrage der Philosophie ist von entscheidender Bedeutung für die Lösung der anderen philosophischen Probleme. Aber sie ist nicht nur eine theoretische Angelegenheit der Philosophie, sie ist von großer Bedeutung für alle anderen Wissenschaften und auch für das praktische Leben, insbesondere die Politik.»⁸

Katholische Studentengemeinden als religiös-ethische Lernorte im Konflikt um Bildung:

«Die Religionsgemeinschaften bleiben Körperschaften des öffentlichen Rechts, soweit sie es bisher waren», heißt es in Artikel 43 Absatz 3 der zur Gründung der DDR am 07.10.1949 verabschiedeten Verfassung.⁹ Diese gestand den Kirchen unter «V. Religion- und Religionsgemeinschaften» in den Artikeln 41–48 noch weitgehende Rechte zu.¹⁰ Allerdings perfek-

tionierte der vormundschaftliche Staat alsbald seine Technik, Menschen zu entmündigen, kritische Stimmen zum Verstummen zu bringen und Religion zu stigmatisieren: Wurden bis zum Ende der 1940er Jahre Studentengemeinden an Universitäten und Hochschulen bedeutender Städte wie Berlin, Dresden, Halle, Leipzig oder Jena noch zähneknirschend als «antifaschistische Organisationen» geduldet, änderte sich die Lage bald darauf vollständig: Es kam zur Disziplinierung, Exmatrikulation und Verhaftung bekennender Christen. Zugleich erfolgte die Verdrängung der Studentengemeinden von schwarzen Brettern und aus universitären Räumen.

Am 17.11.1952 wandte sich das Berliner Staatssekretariat für das Hochschulwesen mit einem Schreiben an den Rektor der Leipziger Universität, in dem es unmissverständlich heißt: «Magnifizenz! Es liegt Veranlassung vor, auf Artikel 43 der Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik hinzuweisen, der besagt, daß in der Deutschen Demokratischen Republik eine Trennung zwischen Kirche und Staat, d.h. keine Staatskirche besteht. Die Religionsgemeinschaften können nur in den im Eigentum oder in Nutzung der Kirche befindlichen Gebäuden tätig sein. Die Studentenpfarrer sowie die evangelischen und katholischen Studentengemeinden (bzw. die sogenannten «Jungen Gemeinden») gehören nicht zu den an den Universitäten und Hochschulen zugelassenen Personen bzw. Organisationen, sondern sind lediglich im Bereich der Kirche tätig. Daher dürfen den Studentengemeinden keinesfalls staatliche, d.h. universitätseigene Räume für deren Veranstaltungen zur Verfügung gestellt werden. Es ist auch unzulässig, daß der Studentenpfarrer bzw. die Studentengemeinde in und an universitäts- und hochschuleigenen Gebäuden Werbematerial und Bekanntmachungen aushängt.»¹¹ Im Jahr 1953 kam es nach Stalins Tod zunächst zur Verschärfung der antireligiösen Propaganda; Spannungen zwischen Staat und Kirche erreichten ihren Höhepunkt.

«Liebe Freunde!», schreibt Erich Honecker, damals Erster Sekretär des Jugendverbandes FDJ, am 15.05.1953 in einem Fernschreiben an die Sekretäre der Bezirksleitungen der Freien Deutschen Jugend: «Wir möchten Eure Aufmerksamkeit auf die Tatsache lenken, daß die «Junge Welt» vom 16. April neue Materialien über die Junge Gemeinde als Tarnorganisation für Kriegshetze, Sabotage und Spionage, die von den westdeutschen und amerikanischen Imperialisten dirigiert wird, bringt. [...] Auf keinen Fall ist die weitere Arbeit der Jungen Gemeinde zuzulassen. Schilder, Aushängekästen, die auf die Tätigkeit der Jungen Gemeinde hinweisen, sind, falls es erforderlich ist, von Gruppen der FDJ in aller Öffentlichkeit zu entfernen.»¹²

Nur einen Tag nach Honeckers heftigem Schreiben an die FDJ-Sekretäre der Bezirke notierte der damalige Dresdner Studentenpfarrer Ludwig Baum über den Schaukasten der Katholischen Studentengemeinde an der Straßenbahnhaltestelle Nürnberger Platz, der das Monatsprogramm der

Gemeinde enthielt, lapidar: «Schaukasten der KSG geraubt.»¹³ Circa 3000 Schüler und Studenten wurden aus religiösen Gründen aus Schulen und Universitäten verwiesen.¹⁴ Die SED-Führung sah sich schließlich genötigt, ihr hartes antikirchliches durch Moskauer Vorgehen abzumildern.¹⁵ Dennoch blieben die Folgen der ideologischen Forcierung spürbar. Studenten und Akademiker flüchteten in den Westen. Durch diese Entwicklung büßten die Studentengemeinden einen Teil ihrer Basis ein.

Katholische Studentengemeinden pflegten und prägten zeitgemäße religiöse Ausdrucksformen. Sie ermutigten Studierende – bei permanenter Gefahr persönlicher Repression (angedrohter Studien- oder Arbeitsplatzverlust; Relegation) –, ihren Glauben in einem atheistischen Kontext zu leben und boten Raum zur Orientierungssuche. Die Studentengemeinden sahen sich mit Vorträgen, Seminaren, Arbeitskreisen sowie durch ihre ost-westliche Partnerschaftsarbeit zugleich vor die advokatorische Aufgabe gestellt, der Umdeutung politischer Grundbegriffe wie «Demokratie», «Meinungsfreiheit», «Frieden» oder «Menschenrechte» zu widersprechen.

Obwohl sich die Studentengemeinden spätestens im Verlauf des Jahres 1953 unter das Dach der Kirche zurückziehen mussten, wuchs ihnen eine zentrale Funktion zu: Sie griffen Probleme auf, die in Universitäten, Hoch- und Fachschulen aus ideologischen Gründen nicht behandelt werden dürften. Viele Fragen galten als «bürgerlich», «antisozialistisch», «dekadent» oder «existentialistisch». Dabei handelte es sich um Themen aus Literatur, Kunst und Geschichte sowie – von offizieller Seite besonders argwöhnisch wahrgenommen – um philosophisch-theologische und politische Fragestellungen. Deshalb verwundert es nicht, dass (inoffizielle) Mitarbeiter der Staatssicherheit die intensive Bildungsarbeit mit namhaften Referenten aus der Bundesrepublik observierten und ausspionierten. In den Studentengemeinden in Leipzig, Dresden und Berlin waren in den sechziger Jahren u.a. Karl Rahner, Johann Baptist Metz, Heinrich Böll, Luise Rinser, Josef Redding, Hans Maier, Robert Spaemann und Ernst-Wolfgang Böckenforde als Vortragende – in den Programmheften stets nur als N.N. angekündigt – zu Gast.

3. Glauben und Handeln: Über den Raum der Katholischen Kirche hinaus

Erstmals weltweit kam es nach dem II. Vatikanischen Konzil in Sachsen dazu, dass das katholische Bistum Meißen in der Dresdner Hofkirche damit begann, die globalen Reformideen auf der Ebene eines Diasporabistums lokal umzusetzen (1969–1971). Das alarmierte die unmittelbar betroffenen staatlichen Stellen, die Räte der Bezirke Dresden, Leipzig und Karl-Marx-Stadt. «In seinem Schreiben an Staatssekretär Seigewasser vom 18. April

1969 fürchtete der Stellvertreter für Inneres beim Rat des Bezirks Dresden schon durch den Entwurfstext für das Generalschema, daß die Synode «eine gewisse Führungsfunktion für die Durchführung weiterer katholischer Synoden in der DDR und schließlich für ein DDR-Konzil haben könnte». Es solle offenbar «eine massenwirksame Kirche in der sozialistischen Gesellschaft» geschaffen werden.¹⁶

Dass das erklärte Ziel kommunistischer Politik darin bestand, die Macht der Staatspartei unangreifbar zu machen und die Bedeutung der Kirchen, der einzigen verbliebenen «oppositionellen» Großgruppe, zu marginalisieren, belegt die Einführung einer neuen, sozialistischen Verfassung am 6. April 1968. Darin heißt es in der Präambel, dass in der DDR die «revolutionären Traditionen der deutschen Arbeiterklasse [...] in Übereinstimmung mit den Prozessen der geschichtlichen Entwicklung» fortgesetzt würden. In Artikel 1 Abs. 1 wird die führende Rolle der «marxistisch-leninistischen Partei», der «politische(n) Organisation der Werktätigen in Stadt und Land», festgeschrieben. Demgegenüber entfällt der an der Weimarer Verfassung orientierte frühere Teil «B Inhalt und Grenzen der Staatsgewalt» mit «V. Religion- und Religionsgemeinschaften» und den Art. 41–48 vollständig; er wird in «Abschnitt II Bürger und Gemeinschaften in der sozialistischen Gesellschaft» auf einen Artikel reduziert. Artikel 39 lässt der Partei freie Hand:

«1 Jeder Bürger der Deutschen Demokratischen Republik hat das Recht, sich zu einem religiösen Glauben zu bekennen und religiöse Handlungen auszuüben.

2 Die Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften ordnen ihre Angelegenheiten und üben ihre Tätigkeit aus in Übereinstimmung mit der Verfassung und den gesetzlichen Bestimmungen der Deutschen Demokratischen Republik. Näheres kann durch Vereinbarungen geregelt werden.»¹⁷

Stichworte für die Arbeit Katholischer Studentengemeinden lauten in den achtziger Jahren: «Friedensbewegung», «Schwerter zu Pflugscharen», «Ost-West Begegnungen», «vormilitärische Ausbildung» sowie «Reserveoffiziersanwärter». Wie es dabei z. B. der Katholischen Studentengemeinde an der TU Dresden trotz Repression gelang, sich zu behaupten, macht eine «*Gesamteinschätzung der SED-Kreisleitung vom 6.5.1977*» deutlich: «Die Studentenfarrer führen psychologisch geschickt und einfühlsam die Arbeit ehrenamtlicher Funktionäre aus dem Kreis der Studenten, den «Sprechern» (KSG) bzw. «Vertrauensstudenten» (ESG). Sie stehen allen Studenten jederzeit zu persönlichen Aussprachen zur Verfügung und wollen so einen Teil der an Universitäten des NSW [Nicht-Sozialistisches-Wirtschaftsgebiet – T.B.] üblichen psychologischen Studienberatung übernehmen.» Hinsichtlich der Bildungsarbeit der Studentengemeinden heißt es weiter: «Hauptsächlich stellen die Veranstaltungen der Studentengemeinden eine Gegenargumentation zu aktuellen politischen und Lebensfragen sowie zum

m[arxistisch]-l[eninistischen] Grundlagenstudium an den Hoch- und Fachschulen dar. So befassten sich die Studentengemeinden gerade zum Zeitpunkt der Gewinnung von Reserveoffiziersanwärtern mit dem ‹Tötungsverbot› der ‹Bergpredigt› u.a., um von einem bewussten Beitrag junger Christen zur Landesverteidigung abzulenken.»¹⁸

In den Katholischen Studentengemeinden in Dresden und Berlin wurde vom Ministerium für Staatssicherheit insbesondere die philosophische Auseinandersetzung mit dem DDR-System überwacht. In einem Spitzelbericht ist von der Arbeit des Berliner Philosophiekreises die Rede, den ich seit 1987 ehrenamtlich organisierte. «B. hat als Gemeindeassistent die Möglichkeit, entscheidend Einfluss auf die politische Grundhaltung und auf die Aktivitäten katholischer Studenten zu nehmen. Als Leiter des Arbeitskreises Philosophie, welcher einen bedeutenden Zulauf hat, bestimmt er die Diskussion über gesellschaftliche Fragen und Probleme».¹⁹

In einer kirchlichen Handreichung «Material zum Thema ROA» [Reserveoffiziersanwärter – T.B.], die in den achtziger Jahren in den ostdeutschen Gemeinden an Studierende weitergereicht wurde, wird nicht nur über «Aufgabe und Stellung» eines ROA informiert, sondern über Konsequenzen der Verweigerung «während des Studiums» und «später» gesprochen. Weiter wird die parteioffizielle Sichtweise von «Pazifismus» erläutert: «Der Pazifismus geht von extrem unwissenschaftlichen Vorstellungen eines Friedens um jeden Preis aus...». Schließlich wird u.a. aus dem Arbeitspapier der Pastoral synode in der DDR, Fassung 24.08.1974, zitiert: «Der Friede mit den anderen Völkern ist heute die wichtigste politische Aufgabe jeder Nation.»²⁰

Dass die Katholische Kirche im Osten Deutschlands in den achtziger Jahren dabei war, die Gefahr gesellschaftlicher Ortlosigkeit zu überwinden, lässt sich exemplarisch an einem zentralen Punkt zeigen: dem Dresdner Katholikentreffen vom 10.–12.07.1987. Für viele der fast 100.000 Teilnehmer, die in die sächsische Großstadt gereist und gepilgert waren, wurde diese Zusammenkunft zu einem aufrüttelnden Ereignis. Es kulminierte in einem Wort, das der damalige Berliner Kardinal Joachim Meisner seinen Zuhörern beim zentralen Festgottesdienst auf den Elbwiesen zurief: «Die Christen in unserem Land möchten ihre Begabungen und Fähigkeiten in unsere Gesellschaft einbringen, ohne dabei einem andren Stern folgen zu sollen als dem von Bethlehem.» Und es waren nicht zuletzt Christen, darunter nicht wenige Mitglieder der Katholischen Studentengemeinde, die dazu beitrugen, dass es am Abend des 8. Oktober 1989 in Dresden – ein welthistorischer Moment – zu einer für den Fortgang der Friedlichen Revolution in Ostdeutschland bedeutsamen Zäsur kam: dem Weg von der «Eskalation zum Dialog».²¹

ANMERKUNGEN

¹ Gerhard FEIGE; *Der Atheismus-Vorwurf gegen die frühen Christen*, in: Johannes OELDEMANN (Hg.), *Auf ökumenischer Spur. Studien – Artikel – Predigten*, Münster 2011, 17–33, hier 17.

² Vgl. Thomas BROSE, *Glaube, Macht und Mauerfälle. Von der friedlichen Revolution ins Neuland*, Würzburg 2009.

³ «Die atheistische Propaganda, die sich in vielfältigen Formen und eng mit dem Prozeß der Arbeit verbunden auf die Formierung eines wissenschaftlich gesicherten Weltbildes unter den Volksmassen» richte, sei ein objektiv notwendiger Bestandteil des Kampfes für eine «neue, menschliche Gesellschaft: den Sozialismus und Kommunismus». Art. *Atheismus*, in: Georg KLAUS – Manfred BUHR (Hg.), *Philosophisches Wörterbuch*, 2 Bde., 11. Aufl. Leipzig 1975, Bd. I, 147.

⁴ SAPMO BArch ZPA IV 2/9.05/78

⁵ Detlef POLLACK, *Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR*, Stuttgart – Berlin – Köln 1994, 19.

⁶ George ORWELL, *Neunzehnhundertvierundachtzig*, Frankfurt/M. – Berlin – Wien 1982, 49.

⁷ Gerhard LANGE u.a. (Hg.), *Katholische Kirche – Sozialistischer Staat DDR. Dokumente und öffentliche Äußerungen 1945–1990*, 2. durchges. u. erw. Aufl. Leipzig 1993, Dokument 75 «Zur christlichen Erziehung», 259.

⁸ Art. *Grundfrage der Philosophie*, *Philosophisches Wörterbuch* (s. Anm. 3), Bd. I, 509.

⁹ *Die Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik*, Berlin o.J. [1949], 20.

¹⁰ Die entsprechenden Art. 41–48 unter «V. Religion- und Religionsgemeinschaften» sind Teil «B Inhalt und Grenzen der Staatsgewalt» zugeordnet. (*Die Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik* [1949], 19–22.) Der ganze Abschnitt V. wurde in der DDR-Verfassung von 1968 auf Art. 39 reduziert.

¹¹ *Archiv der Universität Leipzig (UAL), Rektorat 117 Bl. 18.*

¹² Peter-Paul STRAUBE, *Katholische Studentengemeinde in der DDR als Ort eines außeruniversitären Studium generale* (*Erfurter Theologische Studien* 70), Leipzig 1996, Dokument 16, 212.

¹³ STRAUBE, *Katholische Studentengemeinde* (s. Anm. 12), 83.

¹⁴ Johannes WALLMANN, *Kirchengeschichte Deutschlands seit der Reformation*, 6. Aufl. 2006, 297.

¹⁵ Zu beachten ist der Hinweis von Axel Noack, wonach eine Delegation unter Leitung von Walter Ulbricht vom 2.–4. Juni 1953 in Moskau eine regelrechte «Standpauke» erhielt. Der angeordnete «Neue Kurs», der «Repressalien» gegen die Kirchen ablehnte, konnte den Volksaufstand vom 17. Juni jedoch nicht mehr verhindern. Vgl. Axel NOACK, *Immun gegen Ideologien. Das Spannungsfeld von Wissen und Glauben gestern und heute*, in: Joachim KLOSE (Hg.), *Religion statt Ideologie. Christliche Studentengemeinden in der DDR* (Belter Dialoge 3), Leipzig 2012, 101–116, hier 102.

¹⁶ Bernd SCHÄFER, *Staat und katholische Kirche in der DDR* (Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung 8), 2. durchges. Aufl. Köln – Weimar – Wien 1999, 294.

¹⁷ *Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik und Jugendgesetz* [6. April 1968; überarbeitete Fassung 7. Oktober 1974], Berlin 1979, 23f. Die überarbeitete Fassung erbrachte keine Änderungen von Art. 39.

¹⁸ Zitiert nach Eberhard PRAUSE – Joachim KLOSE (Hg.), *Lust am Leben. Die katholische Studentengemeinde Dresden*, Leipzig 2000, 152f.

¹⁹ BSStU, HA XX/4 Nr. 3027 Bl. 169.

²⁰ *Material zum Thema ROA*, hektographierter Text, o.J., Archiv Thomas BROSE, 6 Bl.

²¹ Vgl. Frank RICHTER, *Von der Eskalation zum Dialog in Sachsen. Dresden im Oktober 1989*, in: BROSE (Hg.), *Glaube, Macht und Mauerfälle* (s. Anm. 2), 91–96.

TOBIAS MAYER · WIEN

WIE SCHAFE UNTER DIE WÖLFE

*Die globale Verfolgung von Christen im 21. Jahrhundert –
eine Literatúrauswahl¹*

Ich bin im Leib Christi, ich bin in der Kirche Christi. Wenn der Leib Christi heute in allen Sprachen spricht, so bin auch ich in allen Sprachen; mein ist das Griechische, mein ist das Syrische, mein ist das Hebräische, mein sind die Sprachen aller Völker, denn ich bin in der Einheit, die alle Völker umfasst.

Augustinus²

I.

Dass die Kirche in ihrem Wesen katholisch ist, also weltumspannend organische Gemeinschaft, engstens verbunden als lebendige Glieder eines Leibes, wurde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts durch eine Reaktivierung altkirchlicher Theologie neu ins Bewusstsein gerufen. Wer innerlich und familiär in einem «Leib» verknüpft ist, dem kann ein anderes Glied dieses Leibes nicht egal sein, den muss es interessieren, wie es dem ganzen Leib geht, wie weit er auch verstreut ist. «So betrachtet der, der in Rom wohnt, die Inder als seine eigenen Glieder», wusste Johannes Chrysostomus schon im 4. Jahrhundert und fragt darauf rhetorisch: «Gibt es eine Vereinigung, die dieser vergleichbar wäre?»³ Mehr als zwei Milliarden Glieder, ein knappes Drittel der Weltbevölkerung, umfasst dieser Leib Christi – hier in ökumenischer Ausweitung verstanden – in unserer Zeit und besitzt damit eine globale Spannweite, in der die Katholizität der Kirche Christi deutlicher wird denn je.

Doch nicht nur die Ausdehnung des Leib Christi, auch seine Gefährdung ist heute beispiellos global. Es gibt einen weltweiten Kampf, ja einen «Krieg

TOBIAS MAYER, geb. 1984, Studium der Theologie und der Anglistik in Freiburg i. Breisgau, seit 2012 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Dogmatik der Universität Wien, Mitarbeiter dieser Zeitschrift.

gegen Christen», schreibt der renommierte Journalist John Allen in seinem neuesten Buch, einem Frontbericht aus einem weitgehend unbekannten und doch weltweit schwelenden kriegerischen Konflikt. Es ist die dramatischste, aber unerzählte Religionsgeschichte des beginnenden 21. Jahrhunderts: «Ohne Frage sind Christen heute die weltweit am meisten verfolgte religiöse Gruppierung, deren Märtyrer zudem viel zu oft unbemerkt leiden müssen» (1). Die Zahlen sind in der Tat erschreckend: Den meisten Schätzungen zufolge leben 100 Millionen Christen weltweit in einer Verfolgungssituation. Die Summe der Märtyrer der letzten 20 Jahre beläuft sich auf Hunderttausende (allein 70.000 im Jahr 2013), manche sprechen gar von bis zu 2 Millionen. Unbestritten ist, dass die Zahl der Christen, die allein im 20. Jahrhundert den Märtyrertod erlitten, die Summe der Märtyrer aller vorhergehender Jahrhunderte übertrifft.

Die Spielarten der globalen Verfolgung sind dabei vielfältig: von gewalttätigen Übergriffen bis zu latenter Diskriminierung, von Konzentrationslagern für Christen bis zu gesellschaftlicher Benachteiligung und Gottesdienstverbot. John Allen plädiert für ein weites Verständnis des Terminus «Christenverfolgung» als jegliche unrechte feindliche Handlung verschiedener Intensität, die sich gegen Christen richtet und die zu ernststen Folgen verschiedener Intensität führt. Dabei muss die Gewalt nicht immer explizit anti-christlich motiviert sein, sondern Christen werden nicht selten zu Opfern, wo sie sich bewusst und in einer Glaubensentscheidung einer Gefährdung nicht entziehen, etwa aus Solidarität mit der Bevölkerung und so «Märtyrer der Nächstenliebe»⁴ werden. Hinter jeder Verfolgung einen Hass auf Christen zu vermuten, wäre daher kurzschlüssig. Die Logik der Verfolgung ist meist komplex und durch zahlreiche kulturelle, ethnische, sprachliche oder wirtschaftliche Faktoren bedingt.

Allens Rhetorik vom «Krieg» gegen Christen provoziert bewusst. Mehr als im deutschsprachigen Raum gibt es im Englischen eine Inflation des Wortes Krieg (*war on terror, culture wars, war on drugs, war on Christmas, war on religion*) mit einer Neigung zur Hysterie, wie Allen feststellt. Dennoch hält er den Ausdruck für richtig, weil dem Ausmaß der Verfolgung angemessen und bestens geeignet, ein alarmierendes Signal zu setzen. Denn nach wie vor wird gerade in den Medien vom Schicksal der bedrängten Christen weitgehend geschwiegen, auch wenn bei humanitären Organisationen und Hilfswerken die Sensibilität für das Thema tendenziell steigt. Im säkularen Bereich liegt das, so Allen, zum Teil an ebenso alten wie hartnäckigen Vorurteilen gegenüber dem Christentum, die durch Autoren wie Dan Brown neu geschürt werden. Dazu kommt, dass die Christenverfolgung sich meist im politischen toten Winkel des Westens bewegt: «um die Linke zu erregen, sind die Opfer zu christlich und für die Rechte sind sie zu fremd» (16). Doch warum schweigt die Kirche? «Ist es nicht para-

dox, dass das fesselndste Narrativ des Christentums unseres jungen Jahrhunderts nicht ins Blickfeld des christlichen Bewusstseins gerät?» (17). Zu den Gründen könnten gehören: die fehlende persönliche Erfahrung von Verfolgung im größten Teil der westlichen Kirche – wobei für Allen eine allgemeine Religionsfeindlichkeit der säkularen Gegenwart nicht unter «Verfolgung» rangiert –, die Überbetonung des Regionalen und Eigenen, aber auch eine eilfertige «political correctness» des interreligiösen Dialogs.

II.

Das Buch John Allens hat ein aufklärendes Interesse und daher berichtet der zentrale Teil von der Lage der verfolgten Christen in Afrika, Asien, Lateinamerika, dem Mittleren Osten und Osteuropa. Neben erhellenden Überblicken werden vor allem die Schicksale einzelner Betroffener erzählt. Dadurch entsteht ein vielschichtiges Bild des Lebens und Leidens der Weltkirche, wie sie uns nur wenig vertraut ist.

In der Wüste des ostafrikanischen Eritrea gibt es berüchtigte Gefangenenerlager, wie das «Me'eter military camp», dessen Insassen hauptsächlich Christen nicht-anerkannter Religionsgemeinschaften sind, die dort unter unmenschlichen Bedingungen in Frachtcontainer gepfercht werden. Folter und Tötungen stehen auf der Tagesordnung. In Nigeria ist es vor allem die radikal-islamistische Sekte «Boko haram», die derzeit täglich Schlagzeilen durch Verschleppungen und Massaker an der christlichen und muslimischen Bevölkerung macht. In China stehen sich ein massives Wachstum des Christentums (die evangelikal geprägte «World Christian Database»⁵ etwa spricht von 10.000 Konversionen täglich) und eine stark repressive Religionspolitik mit einem komplexen Dualismus von staatlich dirigierter Kirche und nicht-authorisierten Kirchen gegenüber. In Indien kommt es zunehmend zu gewalttätigen Angriffen gegen die christliche Minderheit durch Hindu-Extremisten. In Lateinamerika ist es vor allem die organisierte (Drogen-) Kriminalität, der couragierte Christen zum Opfer fallen. Noch nicht Teil des Berichts John Allens ist der neue Flächenbrand, der gerade in diesen Tagen den Nahen Osten bedeckt – mit unüberschaubaren Folgen. Das Vorrücken der Terrormiliz «Islamischer Staat im Irak und Syrien / in der Levante» (ISIS bzw. ISIL) treibt dabei nicht zuletzt eine enorme Welle christlicher Flüchtlinge vor sich her. Aber Allen berichtet auch von Situationen, in denen Christen gegen Christen stehen: in Mexiko etwa wurden 2007 Angehörige eine Pfingstkirche von katholischen Traditionalisten ermordet. Dies sind nur wenige, beliebig fortsetzbare Momentaufnahmen, die bereits ein beklemmendes Panorama der verzweiferten Lage verfolgter Christen vieler Länder zeigen, um hier einmal von Nordkorea, seit langem die Nummer 1

des Weltverfolgungsindex⁶ mit geschätzten 80.000 inhaftierten Christen, zu schweigen.

Ein Überblick über die Lage der Christen in Verfolgungssituation bedarf der ständigen Aktualisierung, daher nennt Allen unter seinen Quellen vor allem Organisationen, die regelmäßig Meldungen und Statistiken online bereitstellen.⁷ Die Länderberichte, die John Allen vorlegt, lassen sich auch anderswo nachlesen, etwa in einem neuen, von Volker Kauder herausgegebenen Sammelband⁸, oder, sehr gerafft und übersichtlich, in einem kleinen Bändchen von Thomas Schirrmacher.⁹ Was Allens «Global War on Christians» allerdings auszeichnet, sind die ergreifenden Einblicke in den – uns Lesern oft so fremden – Alltag einzelner Opfer von Christenverfolgung.

III.

In einem zweiten Teil versucht Allen, einigen gängigen Vorurteilen entgegenzutreten. Er stellt fest, dass Christen bei weitem nicht nur dort verfolgt werden, wo sie in der Minderheit sind. Oftmals entstehe in Gesellschaften mit christlichen Mehrheiten ein Gefühl der Unverwundbarkeit, das die gegenwärtigen Gefahren ausblendet oder unterschätzt. Ob es um friedliches Zusammenleben und Dialog, um christlichen Pazifismus und Solidarität mit den Armen, um Religionsfreiheit oder um den Schutz des Lebens vom Anfang bis zum Ende geht – überall führt christliche Haltung in eine Ausgesetztheit mit brisantem Potential. Wer sich dessen bewusst wird, kann auch die Lage der Christen in gefährlicheren Teilen der Welt besser verstehen. Im Blick auf das Beispiel Türkei mahnt Allen dann zur Vorsicht, eine schleichende Verschärfung der Situation in bisher ungefährlichen Ländern nicht zu übersehen und Prävention nicht zu verpassen. In vielen Fällen sei die Gewalt gegen Christen «wie ein Krebsgeschwür, das unbemerkt Metastasen bildet und dessen tödliche Folgen erst spät erkannt werden» (198). Solange man dem Irrtum aufliege, dass dies nicht präventiv verhindert werden kann, werde auch der Krieg gegen Christen kein Ende finden.

Ein weiteres Problem sieht Allen in der vorschnellen Verquickung der Anprangerung von Christenverfolgung mit verschiedensten Formen der Islamkritik. Dass der Islam etwas mit der schwierigen Situation von Christen in vielen Ländern zu tun hat, ist kaum zu bestreiten (gut zwei Drittel der 50 gefährlichsten Länder des Weltverfolgungsindex sind Staaten mit muslimischer Mehrheit). Die tatsächlichen Triebkräfte der Verfolgung sind aber vielfältig. Weder ist die muslimische Welt einfach mit der arabischen Welt identisch, noch sind in den islamischen Staaten die meisten Opfer zu verzeichnen. Wer bei Christenverfolgung nur an islamistische Gewalt denke, übersehe zudem die postkommunistischen Polizeistaaten Asiens ebenso

wie die komplexen Krisenherde Zentralafrikas. Gleichzeitig gilt, dass in den inner-islamischen Konflikten des Nahen Ostens Christen oft schon deshalb die ersten Opfer sind, da sie «zwischen die Mühlsteine»¹⁰ geraten. Ebenso sollte also davor gewarnt werden, jene Stimmen, die sich gegen die Christenverfolgung erheben, vorschnell der Islamophobie zu verdächtigen. Nicht zuletzt vor seinem US-amerikanischen Hintergrund prangert Allen daher die Instrumentalisierung des Schicksals der Christen für politische Agenden an. Es könne nicht angehen, dass das Thema Christenverfolgung den Grabenkämpfen von Konservativen und Liberalen in ihren «culture wars» zum Opfer falle: «Die Märtyrer leben und sterben als *Christen*, nicht als Figuren im «Kulturkampf»» (239). Ihr Vermächtnis darf nicht im Streit der politischen Lager untergehen.

IV.

Wie in seinem letzten Buch¹¹, in dem er eine Zukunft des «evangelikalen Katholizismus» verhieß, zeigt Allen auch hier Mut zur Prognose. «Christenverfolgung», bis dato medial wie theologisch unterbelichtet, werde ein Großthema des 21. Jahrhunderts werden. Wo heute schon zwei Drittel der 2,2 Milliarden Christen des Erdkreises nicht im «Westen» leben, werden es 2050 voraussichtlich schon drei Viertel sein. Der Anteil der Christen, die in Gefahrenzonen leben, ist damit heute schon enorm und wird weiter steigen. Die «Dritte Welt» ist längst auf dem Weg, maßgebende Kraft in einer globalisierten Kirche zu werden, und zwar auch personell: der Papst vom Ende der Welt, der sich so schwer westlich kategorisieren lässt, führt das täglich vor Augen. So ist auch die Christenverfolgung eine Realität, die dem Westen näher kommen muss. Die Kämpfe um humane Grundrechte wie die Religionsfreiheit, die es dringend auszufechten gilt, werden sich jenseits von Fragen der liberalen oder konservativen Kirchenpolitik abspielen müssen. Denn «die politische Agenda des Christentums in den Entwicklungsländern entzieht sich den politischen Dichotomien des Westens» (251). So gehen dort etwa Lebensschutz und Friedensbewegung, also «konservative» Positionen im kirchlichen «Kulturkampf» und «progressive» Positionen in sozioökonomischen Fragen, oft Hand in Hand. Wer wie Schafe unter Wölfen lebt, für den ist jeder Kulturkampf ebenso wie jede lähmende Diskussion über liturgische oder sakramentenrechtliche Fragen ein Luxusproblem.¹²

Zuletzt wagt Allen einige Vorstöße in eine erneuerte Theologie des Martyriums. Ganz im Sinne der altkirchlichen Idee, das Blut der Märtyrer sei der fruchtbare Same der Kirche, spricht er von der missionarischen Triebkraft, die von den Opfern der Christenverfolgung ausgeht. Es gibt auch in den Geschichten des Leidens und des Todes einen größeren Weltplan

Gottes, den es zu entdecken gilt, eine Heilsgeschichte der Märtyrer des 21. Jahrhunderts (263f). Zu deren Früchten gehört eine neue «Ökumene der Märtyrer»¹³, die sogar interreligiös zu bedenken ist. Das Martyrium ist Teil des Christentums unserer Zeit, auch wenn diese Botschaft in der Kirche der nördlichen und westlichen Erdteile noch zu wenig gehört wird. «In einer Zeit, in der es den Kirchen wieder um Evangelisierung gehen muss, sind die Geschichten dieser Märtyrer ein wichtiger Teil der missionarischen Verkündigung» (277), schreibt Allen am Ende seines Buches. Es sind Geschichten, die erzählt werden wollen – auch, weil es eine Pflicht gibt zur «Liebe zum ganzen mystischen Leibe Christi, besonders zu den armen und leidenden Gliedern und zu jenen, die Verfolgung erdulden um der Gerechtigkeit willen» (LG 23). Diese Vision teilt Andrea Riccardi: «Das Testament der Märtyrer ist noch nicht geöffnet worden, wir stehen noch am Anfang dieses bedeutenden historischen, menschlichen und christlichen Dokuments, des Dokuments des Martyriums.»¹⁴

ANMERKUNGEN

¹ Neben dem detaillierten Blick auf John Allens jüngstes Buch (John L. ALLEN JR., *The Global War on Christians. Dispatches from the Front Lines of Anti-Christian Persecution*. Image, New York 2013. 308 S., geb., ca. Euro 20,-. Dt.: *Krieg gegen Christen*. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2014. 368 S., geb., Euro 24,99 – erscheint voraussichtlich im November 2014) werden in diesem Beitrag folgende Veröffentlichungen zum Thema nur gestreift, aber ebenso empfohlen:

Volker KAUDER (Hg.), *Verfolgte Christen. Einsatz für die Religionsfreiheit*. SCM Hänssler, Holzgerlingen 2013. 252 S., geb., Euro 14,95.

Thomas SCHIRRMACHER, *Christenverfolgung heute. Die vergessenen Märtyrer*. SCM Hänssler, Holzgerlingen 2008. 96 S., brosch., Euro 7,95.

Andrea RICARDI – Hans ZEHETMAIR (Hg.), *Bedrohtes Menschenrecht? Zur internationalen Lage der Religionsfreiheit heute*. Olzog, München 2013. 236 S., brosch., Euro 24,90.

² *In corpore Christi sum, in ecclesia Christi sum; si corpus Christi iam omnium linguis loquitur, et ego in omnibus linguis sum; mea est graeca, mea est syra, mea est hebraea, mea est omnium gentium, quia in unitate sum omnium gentium* (In psalm. 147, n. 19).

³ Vgl. Henri de LUBAC, *Glauben aus der Liebe* («Catholicisme»), Freiburg 31992 (1938), 49.

⁴ RICARDI, *Glaubenszeugnis und Martyrium im 20. und 21. Jahrhundert*, in: DERS. – ZEHETMAIR (Hg.), *Bedrohtes Menschenrecht* (s. Anm. 1), 67.

⁵ Vgl. <http://www.worldchristiandatabase.org/wcd/>

⁶ Vgl. <https://www.opendoors.de/verfolgung/weltverfolgungsindex2014/>

⁷ Viele Organisationen, die über Christenverfolgung berichten, gelten in säkularen Kreisen als befangen oder als zu sehr missionarisch und advokatorisch fokussiert auf die Verbrechen gegen Christen. Ungeachtet dessen sollte ihre Leistung im Bereich der Dokumentation und Aufklärung unbestritten sein. Breite Anerkennung genießt das christliche Hilfswerk «Open Doors», das jährlich eine einflussreiche Statistik zum Stand der Christenverfolgung, den Weltverfolgungsindex, veröffentlicht (www.opendoors.de). Ein katholisches Pendant wäre «Kirche in Not» (www.kirche-in-not.de), eher evangelikal geprägt ist «Christian Solidarity International (CSI)» (www.csi-de.de). Hilfreiche Informationen finden sich auch beim vatikanischen missionarischen Nachrichten-

dienst «agenzia fides» (<http://www.fides.org/de>). John Allen hebt die Arbeit der italienischen katholischen Agentur «Asia News» hervor (<http://www.asianews.it/en.html>). Belastbare Statistiken erstellt vor allem das dem amerikanischen Meinungsforschungsinstitut «Pew Research Center» zugehörige «Pew Forum on Religion & Public Life» (www.pewforum.org).

⁸ KAUDER (Hg.), *Verfolgte Christen* (s. Anm. 1). Bemerkenswert ist neben den Länderberichten und Interviews hier vor allem der Beitrag Kauders, der ausführlich über die deutsche politische Debatte um die Christenverfolgung berichtet sowie ein Beitrag über die Sichtbarkeit des Themas in den deutschen Medien (Wolfgang Baake).

⁹ SCHIRRMACHER, *Christenverfolgung heute* (s. Anm. 1).

¹⁰ So der syrisch-katholische Patriarch IGNATIUS JOSEPH III. YOUNAN im Gespräch mit der Frankfurter Allgemeinen Zeitung im Februar diesen Jahres («*Der Nahe Osten braucht die Christen wie der Teig die Hefe*» – FAZ vom 2. Februar 2014).

¹¹ John ALLEN, *Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus*, Gütersloh 2010.

¹² ALLEN merkt an: «With no disrespect to liturgists, and without taking a position on the new translation of the Mass, I will just say this: if we American Catholics had invested in gestures of solidarity with our fellow Christians in Iraq one-tenth of the time and treasure we have spent over the last fifteen years debating whether we should say «And also with you» or «And with your Spirit, we could have changed the world» (285).

¹³ Auf die Bedeutung der «Ökumene der Märtyrer» hat wiederholt auch Kurd Kardinal KOCH hingewiesen. Vgl. zuletzt: *Edzard Schaper als ökumenischer Grenzgänger*, in: *Lutherische Kirche in der Welt* 61 (2014) 151–154.

¹⁴ RICCARDI, *Glaubenszeugnis* (s. Anm. 4), 65. Vgl. auch seine große Bilanz *Salz der Erde – Licht der Welt. Glaubenszeugnis und Christenverfolgung im 20. Jahrhundert*, Freiburg – Basel – Wien 2002.

HERMAN VAN ROMPUY · BRÜSSEL

EIN CHRIST IM HEUTIGEN EUROPA

I.

Es soll hier nicht um das Europa von damals gehen und schon gar nicht um eine Sehnsucht nach dem Europa der Vergangenheit, als «Europa» und «Christenheit» geradezu synonym waren. Diese Identifizierung Europas mit der Christenheit führte seinerzeit sogar zu einem wunderlichen Reichsnamen, in dem das Lateinische und das Germanische auf einmal keine Gegensätze mehr waren: das «Heilige Römische Reich Deutscher Nation». Der Glaube hatte beide Kulturen sogar in politischer Hinsicht zu einer Suprakultur verschmolzen. Dies ist nicht das heutige Thema, auch wenn die Vergangenheit nicht unwichtig ist für das, was ich zu sagen habe. Ich werde mich mit den – auch politisch – engagierten gläubigen Christen im säkularen Europa der Gegenwart befassen. Allerdings wäre dieses säkulare Europa ohne das Christentum undenkbar gewesen. Mehr noch, diese Säkularisierung ist eine Frucht des Christentums, auch wenn einige dies abstreiten und andere dies nicht gerne hören.

Das erinnert mich daran, dass wir in diesem Jahr den 1200. Todestag eines der Gründerväter Europas begehen, nämlich Karls des Großen, den ein Dichter schon um das Jahr 880 als *Europae Pater* bezeichnet hat. Dies wiederum führt meine Gedanken zu dem (hier wohlbekannten) Schutzpatron Europas, dem heiligen Benedikt. Mit der Krönung Karls des Großen im Jahr 800 durch den Papst wurde der erste Grundstein für eine autonome weltliche Autorität gelegt, die eigenständig neben der geistlichen Autorität bestand: die Zwei-Schwerter-Lehre, weit entfernt vom östlichen Cäsaropapismus. Dass dies keine Selbstverständlichkeit war, zu Kriegen führte und den Investiturstreit auslöste, wissen wir. Aber wir wissen auch, dass aus diesem Grund die Geschichte des Westens einen ganz anderen Lauf genommen hat als die Geschichte des Ostens, wobei noch nicht die Rede ist von

HERMAN VAN ROMPUY, geb. 1947, ist seit 2009 Präsident des Europäischen Rates. Der Text ist ein geringfügig gekürzter und überarbeiteter Vortrag vom 27. März 2014 in der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. in Heiligenkreuz.

«christlicher» Welt gegenüber «islamischer» Welt. Das Reich Karls des Großen entspricht nicht rein zufällig dem Gebiet des ursprünglichen «Europas der Sechs». In der Geschichte gibt es keine Zufälle!

Der amerikanische Autor und Politologe William Pfaff schrieb im Jahr 2002: «Western Christianity actually gave Europe the possibility of secular government and independent secular thoughts. Secularism is born of Christianity.» Aber die «independent secular thoughts» sind, mehr als man ahnt, christlichen Ursprungs. Das europäische Menschenbild und die westlichen Werte wären ohne das Christentum nicht das, was sie heute sind. Europas Kultur ist – wohlgemerkt nicht ausschließlich – «christlich», womit in keiner Weise eine religiöse Kultur gemeint ist. Wir sind allesamt Kinder des Christentums, ob wir gläubig sind oder nicht. Um es mit den Worten des polnischen Philosophen Leszek Kolakowski zu sagen: «Ein Europäer, der behauptet, nichts mit dem Christentum zu tun zu haben, stellt sich außerhalb seiner eigenen Kultur.» Kerninhalt der christlichen Ethik ist der unersetzbare Wert des Menschen – theologisch: in Gottes Hand geschrieben. Der Mensch ist kein atomistisches Individuum, sondern ist mit anderen Menschen verbunden. Dieser Andere ist der Bezugspunkt für die Ethik. Der Mensch ist somit viel mehr als eine Million geteilt durch eine Million – das Ergebnis ist auch eins, bildet aber weder ein Individuum noch eine Person. Die Frage, die sich Christen in der Politik stellen müssen, ist einfach: Nutzt dies den Menschen, den Personen, oder nicht? Als Christ ist man keiner Ideologie oder Doktrin verpflichtet. Der Mensch ist das Maß aller Dinge.

In der christlichen Welt von einst konnte die griechische Philosophie mit der Theologie von Thomas von Aquin in Einklang gebracht werden, konnte die Renaissance mit dem Triumph des Individuums entstehen, konnten Wissenschaft und Vernunft aufblühen. Die Aufklärung baute hierauf auf und gab den Menschenrechten eine universelle Dimension und brachte sie zur politischen Umsetzung. Im weiteren Verlauf wurde unsere Zivilisation auch durch den Postmodernismus beeinflusst. Das Ergebnis ist etwas spezifisch Europäisches.

«Ob es einem passt oder nicht, die europäische Zivilisation ist eine christliche Zivilisation. Daraus geht alles andere hervor», meint der nichtgläubige belgische Staatsmann und Europäer Paul-Henri Spaak im Jahr 1961. Weiter sagte er: «Europa wird keine Form annehmen, wenn es sein Gedächtnis (*mémoire*) verliert. Zu diesem Gedächtnis zählt auch die bleibende Spur des Christentums. Diese prägt sowohl Gläubige als auch Nichtgläubige.» Ich muss in diesem Kreise nicht daran erinnern, dass mit Ausnahme des soeben erwähnten Paul-Henri Spaak alle Gründungsväter der Europäischen Union Christen waren: Robert Schuman, Konrad Adenauer, Alcide de Gasperi, Jean Monnet. Dies war kein Zufall. Sie waren die Träger der Seele Europas, die unter dem Nationalsozialismus mit Stiefeln getreten worden war. Sie waren die Hüter des europäischen *homo universalis*, der vom Menschenbild

homo sovieticus überschattet zu werden drohte. Sie waren vor allem Verfechter der Versöhnung als dem einzigen Weg, aus Gegnern Verbündete und aus Feinden Freunde zu machen. Versöhnung ist die schwierigste aller Tugenden. Diese Staatsmänner hielten das Beste des Christentums hoch. Dies war, so zeigt uns die Geschichte des Christentums, oftmals anders.

II.

Dass es Christen waren, die damals die Einigung Europas – ein in der Geschichte der Menschheit einmaliges Projekt von Frieden und Wohlstand – in Gang gesetzt haben, ist nicht nur kein Zufall, sondern zugleich ein Aufruf an alle Christen von heute. Wenn wir uns die Frage stellen, welche Rolle einem Christen im heutigen Europa zukommt, so muss die allererste Antwort sein: Erbe und Hüter dieser europäischen Idee von Frieden, Versöhnung und Wohlstand. Wenn sogar die Christen den europäischen Traum aufgeben, dann ist Europa verloren. Wenden sich die Christen von den europäischen Idealen ab, dann triumphiert der Nationalismus und nationale oder regionale Selbstsucht siegt über die europäische Solidarität. Selbstverständlich hängt dies nicht allein von den Christen ab, aber wenn auch sie resignieren, dann stirbt der europäische Gedanke. Es wäre illusorisch zu glauben, Europa sei für alle Zeiten gesichert. In der Geschichte ist nichts endgültig sichergestellt. «L’histoire peut se répéter». Die Geschichte sollte gleichwohl Lehrmeisterin des Lebens sein (*magistra vitae*). Eben darum tragen Christen eine besondere Verantwortung. Wie die Baumeister des Europas, aus dem die Europäische Union gewachsen ist, sind sie Träger einer Vision der Welt und der Gesellschaft, die sich dem Pessimismus und Zynismus verweigert und stattdessen mit Kreativität und Zuversicht den Aufbau der europäischen Einheit voranbringt, die vom Nobelpreiskomitee im Jahr 2012 als «Symbol der Verbrüderung der Nationen» bezeichnet worden ist.

Europa als «Symbol der Verbrüderung der Nationen» bedeutet auch Folgendes: Wenn sich Christen mit Kreativität und Zuversicht für den europäischen Gedanken engagieren, verkünden sie eine menschliche Brüderlichkeit, die der wahren und innersten Bedeutung des Wortes «katholisch», d.h. «die ganze Welt umfassend» entspricht. So hat Papst Benedikt XVI. zu Recht darauf hingewiesen, dass Christen Menschen sein müssen, die «dazu beitragen, dass Europa aufs Neue das Beste aus seinem Erbe wieder erlangt und somit der gesamten Menschheit dient».

Die Aufgabe der Christen, als älteste Erben und Hüter des europäischen Gedankens, ist im heutigen säkularisierten Europa womöglich so wichtig wie nie zuvor. Allerdings befindet sich der Enthusiasmus für Europa auf einem Tiefpunkt. Die Ursachen des Euroskeptizismus sind vielfältig, u. a. die überwundene Krise der Eurozone und die noch anhaltende sozioökonomi-

sche Krise, das Fehlen einer ansprechenden «Geschichte», der Umstand, dass Brüssel in den Köpfen als fernes und daher bedrohliches Gebilde empfunden wird sowie die Tatsache, dass Europa und Brüssel als Sündenbock herhalten müssen, wenn einige führende nationale Politiker eigene Verantwortung von sich weisen möchten. Aber vielleicht hat die Krise in Europa auch – mehr als wir vermuten – mit einer Krise unserer Kultur zu tun. Die zunehmende Individualisierung, die daraus hervorgehende Angst vor dem anderen, die Minderung des «sozialen und familiären Halts» und der konkreten zwischenmenschlichen Bindungen schwächen alle übergeordneten Ideen, auch die europäische Idee. Die europäische Krise ist zugleich «Une crise chrétienne de l'Europe», wie ein Buchtitel des französischen Historikers und Maritain-Experten Jean Dominique Durand lautet. Europa ist kein religiöses Projekt, aber das säkulare Projekt Europa gerät ins Wanken, wenn die Träger des Versöhnungsgedankens, aus dem es hervorgegangen ist, straucheln.

Ich meine damit keinesfalls, dass die Christen nach einem «christlichen» Europa streben sollten, einem Europa allein von und für Christen. Auf keinen Fall. Aber eben um den Traum eines säkularen Europas der Offenheit und Toleranz am Leben zu erhalten, muss das Christentum eine ausreichend große geistige Kraft in diesem Europa bleiben. Das europäische Ziel, auch wenn es von dem religiösen Ziel losgelöst ist, hängt bis zu einem bestimmten Grad auch von der Kraft dieses Letzteren ab.

Feindbilder sind schneller geschaffen als Versöhnungsbilder, da ein Feind «natürlicher» ist im *struggle for life* und beim *survival of the fittest*. Der britische Buchautor G. K. Chesterton bezeichnete einst das Christentum als geniale Verbindung von Paradoxen, vor allem der Paradoxe des Natürlichen und des Unnatürlichen. Einerseits ist das Christentum auf das natürliche Maß ausgerichtet (auf den Menschen so wie er ist, oftmals eigennützig), andererseits verlangt es etwas, das den natürlichen Instinkten entgegentritt, gleichsam eine Art heroische Überwindung des Ego: Liebe Deine Feinde! Zumindest für einen Politiker hört sich dies seltsam an. Die Politik sucht sich nämlich stets einen Feind, um sich profilieren zu können.

Die «Unnatürlichkeit» des Christentums hatte einen großen Einfluss auf das europäische Menschenbild und auch auf das europäische Konzept von Wirtschaft und sozialer Ordnung. Die Soziale Marktwirtschaft, von Bundeskanzlerin Angela Merkel unlängst als «unser Kompass» bezeichnet, ist weniger natürlich, aber viel humaner als der Dschungelkapitalismus. «L'homme n'est ni ange ni bête. Et celui qui veut faire l'ange fait la bête» – Der Mensch ist weder Engel noch Tier, und das Unglück will es, dass wer einen Engel aus ihm machen will, ein Tier aus ihm macht (Blaise Pascal). Der Mensch ist weder von Natur aus gut noch von Natur aus schlecht. Er ist stets verbesserbar, formbar, auf dem Weg. Deshalb zimmern wir an dem Weg: Stückwerk-Sozialtechnik (*piecemeal social engineering*), um den von dem großen österreichischen Philosophen Karl Popper geprägten Begriff zu verwenden.

1958 sagte Robert Schuman: «Alle Länder Europas sind von der christlichen Kultur durchdrungen. Sie ist die Seele Europas, die ihm wiedergegeben werden muss.» Seit dieser Rede wurde viel über die Seele Europas geschrieben. Auch über das Fehlen einer Seele. «Nur in Europa und nirgendwo anders in der Welt habe ich die Worte «Es gibt keine europäische Kultur» gehört», sagte Denis de Rougemont schon vor langer Zeit. Nicht nur über das Fehlen der europäischen Seele ist viel geschrieben worden, sondern auch über die Notwendigkeit einer europäischen Seele (unter anderem von Jacques Delors im Jahr 1992).

III.

Offenbar haben wir das altgediente *etsi Deus non daretur* (als ob es Gott nicht gäbe), das während der Religionskriege in Europa die Kanäle des Dialogs zwischen den Nationen offenhalten sollte, durch ein *etsi historia non daretur* ersetzt, wobei allerdings bei dieser *historia* die Religion eine wichtige Rolle spielte. Nichts ist schlimmer für eine Gesellschaft – insbesondere für eine Gesellschaft, die sich in Aufbau, Entwicklung und Erweiterung befindet – als die Verleugnung oder Negierung der Geschichte. In diesem Fall wird nämlich das Selbstbewusstsein dieser Gesellschaft in seiner Entwicklung gehemmt. Der französische Psychoanalytiker Daniel Sibony hat erkannt: «Der Ursprung des Hasses liegt oftmals im Hass auf den Ursprung». Damit lassen sich die Spuren nicht verwischen. Dies gilt im besonderen Maße für die europäische Gesellschaft, weil Europa keine natürliche, sondern eine kulturelle Realität ist. Europa hat überdies keine echten natürlichen Grenzen und ist geografisch nicht eindeutig erkennbar. Europa hängt ganz und gar vom Grad des «europäischen» Bewusstseins seiner Bewohner ab. Oder wie Josef Isensee 2007 in der *Frankfurter Allgemeine Zeitung* schrieb: «Was Europa ist, das bestimmen von jeher die Europäer selbst. Ihr Selbstbewusstsein speist sich aus dem Gemeinsamen ihrer Geschichte, ihrer Religion, ihrer Kultur, ihrer Gesittung. Die wirkmächtigste geistige Kraft, die das europäische Bewusstsein direkt oder indirekt geprägt hat, ist das Christentum.»

Die europäische Krise und der Euroskeptizismus sind größtenteils auf einen Mangel an Selbstbewusstsein zurückzuführen, wodurch die Europäische Union, um erneut Professor Isensee zu zitieren, zu sehr «einen Zweckverband» und zu wenig «eine Wertegemeinschaft» bildet: «Nach innen wächst sie durch organisatorische Verfestigung und Kompetenzgewinne, nach außen durch Aufnahme neuer Mitglieder. Andere europäische Staaten zieht sie an. Doch dieser Sog entspringt nicht der europäischen Idee, sondern dem wirtschaftlichen Erfolg. [...] Die Europäische Union ist auch auf ihrer heutigen Entwicklungsstufe im Kern ein Zweckverband geblieben.» Der rechnende Bürger fragt nach dem «Mehrwert» der Union im Hinblick

auf Kaufkraft und Beschäftigung, aber wir müssen diesen Mehrwert auch tatsächlich bieten.

Die Geschichtserinnerung gibt uns die «Wertegemeinschaft», die Friedrich von Hardenberg, besser bekannt als der Dichter Novalis, einst «das Pfingstwunder Europas» nannte: «Jeder spricht seine eigene Sprache – und nicht trotzdem, sondern *darum* versteht jeder auch die Sprache der anderen.» Eine Sprache, die wir untereinander verstehen, ist die Sprache der Versöhnung. Diese erklang nach dem zweiten Weltkrieg, um die alten Feinde Frankreich und Deutschland zusammenzuführen. Es war auch die Sprache der Versöhnung, der es gelungen ist, in Europa das größte Friedensprojekt der Geschichte zu verwirklichen. Es war kein Zufall, dass diese Sprache laut und deutlich von den Christen auf beiden Seiten des Rheins gesprochen wurde und schließlich den Aufruf bildete zu einem Zusammenschluss, der mit sechs Mitgliedern begann und jetzt 28 Mitgliedstaaten zählt. Dies war eine säkulare Übertragung und Umsetzung der Botschaft des Evangeliums: Liebet eure Feinde!

Die Sprache der Versöhnung traf auf das tiefe Verlangen nach einer Zukunft, in der unsere Feinde keine Feinde mehr sind. Aber diese idealistische Sprache konnte nur deshalb Wirkung entfalten, weil sie unverzüglich in die andere Sprache umgesetzt wurde, die wir in Europa untereinander verstehen: die Sprache der Tatkraft und der Sachlichkeit. Auch diese ist von ihrem Wesen her christliches europäisches Erbe. «Der Glaube für sich allein ist tot, wenn er nicht Werke vorzuweisen hat», so steht es in dem Brief des Apostels Jakobus. Diese – im Grunde biblische – Erkenntnis, dass die Sprache der Versöhnung in eine Sprache der Sachlichkeit mündet, ließ Robert Schuman in seiner Rede vom 9. Mai 1950 anlässlich der Gründung der EGKS Folgendes aussprechen: «Europa lässt sich nicht mit einem Schlage herstellen und auch nicht nach einem Gesamtplan; es wird durch konkrete Tatsachen entstehen, die zunächst eine Solidarität der Tat schaffen.» Die Versöhnung musste zudem institutionell verankert werden, um durch unumkehrbare Bindungen zu verhindern, dass kurzzeitige Impulse das gesamte Aufbauwerk zum Einsturz bringen.

Es gibt daher keine Wertegemeinschaft ohne Zweckverband (aber auch keinen tragfähigen Zweckverband ohne Wertegemeinschaft). Auch jetzt ist es Aufgabe der Christen, weiterhin die Sprache der Versöhnung zu sprechen und sie konkret umzusetzen in eine Sprache der Tatkraft (und der Sachlichkeit). Dies wird von den Christen in Europa verlangt, wann immer nationale oder regionale Interessen das Allgemeininteresse überlagern oder wenn Mitgliedstaaten Gefahr laufen, für lange Zeit in eine Krise abzugleiten. Dies wird von den Christen auch an den Grenzen Europas gefordert, wann immer die Flüchtlingsströme uns das Leid in anderen Teilen der Welt vor Augen führen oder wir mit den Unruhen in nordafrikanischen und osteuropäischen Nachbarregionen konfrontiert werden, wo Völker nach

Demokratie streben. Die Christen haben kein Monopol auf diesen Ansatz, aber sie dürfen nicht nachlassen, sich für ihn einzusetzen.

Auch in der Welt, wo die Europäische Union sowohl in der Wirtschaft als auch in der Diplomatie eine eigene Stimme haben muss, muss Europas Sprache der Versöhnung und der Solidarität einhergehen mit einer Sprache der Sachlichkeit und der Tatkraft. Es ist diese Verknüpfung der Verheißung der Versöhnung mit dem Realismus der Sachlichkeit, die aus einem Europäer einen «*extrémiste du possible*» macht, wie Jean Drapier, Kabinettschef von Paul-Henri Spaak, anlässlich des Europäischen Kongresses vom 8. Mai 1948 in Den Haag sagte. Verknüpfung von politischem Realismus und ethischem Idealismus, wie Kardinal Ratzinger seinerzeit sagte.

«Extremisten des Möglichen» können das Unmögliche möglich machen. Und dies war das europäische Einigungswerk tatsächlich, eine Überwindung des Unmöglichen. Ein «Extremist des Möglichen» kann jedoch nur jemand sein, der sich mit der Geduld der Überzeugung, dass das Gute letztendlich gewinnt, für eine Sache einsetzt. Dies ist die tiefe Überzeugung der Christen. Die Geduld des Glaubens macht sie nicht apathisch, sondern standfest und treu in ihrem Engagement und in der Gewissheit der Verheißung: «Seht, ich mache alles neu» (Offb 21, 5). Der Glaube macht den Christen «radikal», allerdings im ursprünglichen Sinn des Wortes, da er ihn bis zum Innersten, bis zu seinen Wurzeln durchdringt. Werden Menschen, werden Personen dadurch besser?

Dies kann als die Kraft der Nachhaltigkeit bezeichnet werden. Und diese Kraft ist für eine gesunde Wirtschaft von großer Bedeutung. Christen müssen allerdings einen besonderen Beitrag leisten. Die soziale Verantwortung der Unternehmen beziehungsweise die nachhaltige Entwicklung stützen sich auf drei Säulen, abgekürzt durch die drei Anfangsbuchstaben «P» der englischen Begriffe *People*, *Profit* und *Planet*. Christen fügen dem ein viertes «P» hinzu, den ersten Buchstaben des griechischen *Pneuma*, was Spiritualität oder Beseelung bedeutet. Es ist der «Atem» des *Pneuma* – der Geist – aus dem die Christen ihr Beharrungsvermögen schöpfen und der Unternehmen beseelt. Wir sind nicht besser als die anderen, aber wir müssen an uns selbst hohe Ansprüche stellen. Ein ethisches Minimum reicht nicht aus!

Es hat nach dem zweiten Weltkrieg zwei Versuche zur Schaffung eines «vereinigten» Europa gegeben: das sowjetische Modell und das EU-Modell – wobei sich Einigungszwang und Einigungswille gegenüber standen. Das auf Zwang und Unterdrückung gestützte sowjetische Modell ist letztendlich gescheitert. Es wurde mit der Geschwindigkeit der Gewalt vorangetrieben, nicht mit beseelter Geduld. Das auf Einigungswillen und Freiheit gestützte EU-Modell hat sich durchgesetzt. Stetig und Schritt für Schritt. Aber es wird auch künftig ein Projekt sein, das sich weiter entwickeln muss, im langsamen Tempo der Überzeugungsarbeit. Auguste Comte hat dies richtig erkannt: «*Les révolutions profondes ne sont pas violentes.*»

Die Geduld der Überzeugungsarbeit und der Überzeugungskraft ist eine Tugend, die Christen nur allzu gut kennen. Sie wissen ja: Man kann und darf niemandem einen Glauben aufzwingen, auch den eigenen Kindern nicht. Man kann niemanden bekehren, sondern höchstens Gründe dafür vorbringen, warum jemand sich bekehren sollte. Man kann auch niemals, selbst mit der ansprechendsten Botschaft, verhindern, dass Zweifel an ihr stärker werden als der Glaube. Auch auf Europa trifft dies zu. Prof. Dr. Wolfgang Schmale von der Universität Wien hat erklärt: «Der Attraktivität der EU steht eine endlose Folge von inneren Krisen gegenüber, die immer wieder am Ziel der europäischen Einheit verzweifeln lassen.» Die Anziehungskraft des EU-Modells spielt gegenwärtig eine große Rolle in der Ukraine. Die Menschen auf dem Maidan haben sich für ein anderes Kultur- und Zivilisationsmodell entschieden, für Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Menschenrechte und gegen die Lügen, Manipulation, Gewalt, Erpressung und Korruption des früheren Regimes.

IV.

Was strebt die EU an? Einen Raum des Friedens und der Versöhnung, einen Binnenmarkt mit freiem Personen-, Waren-, Dienstleistungs- und Kapitalverkehr, ein Wirtschaftsmodell mit Eigeninitiative und sozialer Gerechtigkeit («Alle müssen am Erfolg teilhaben», sagte Ludwig Erhard), eine Wertegemeinschaft mit kultureller Vielfalt – und womöglich ein Beispiel für die Welt. Aber gibt es ein Endziel? Eigentlich nicht. Weil die Europäische Union nicht entstanden ist, um das «Ende der Geschichte» zu schreiben oder um ein «tausendjähriges Reich» zu gründen, und auch nicht aus der Utopie eines Idealstaates heraus. Die Union ist ein Gestaltungsprozess, eine Suche, ein Streben nach mehr Zusammenleben und mehr Einheit. Wir sind wie das Leben selbst.

Vor allem wissen die Christen, dass der ideale Staat mit menschlicher Kraft allein nicht errichtet werden kann. Sie wissen dies nicht nur deshalb, weil im vergangenen Jahrhundert zwei Regime den Beweis erbracht haben, dass politische Eschatologie und ideologischer Messianismus zu Gräueltaten und Unfreiheit führen, sondern auch, weil sie sich als Christen der Unvollkommenheit des Menschen – im christlichen Sinne seiner Sündhaftigkeit – bewusst sind. Darum warnen sie vor anmaßendem politischen Übermut und pflegen im Gegensatz hierzu eine spirituell umsichtige Bescheidenheit. Daher beten sie nie «Mein Reich komme», sondern «Dein Reich komme». Christen sind Suchende, Gottessucher in der ehrwürdigen Tradition der Benediktiner. Präsident Lincoln meinte einst, man solle sich nicht fragen, ob Gott auf seiner Seite stehe, sondern ob man auf Gottes Seite stehe. Nicht «Gott mit uns», sondern «Wir mit Gott»!

Vollkommenheit ist nicht von dieser Welt, sie ist dem Jenseits vorbehalten. Eben aus diesem Grund glaubt ein Christ nicht an die Errichtung einer «Christlichen Republik Europa». Weil er erkennt, dass der Mensch nicht zur Verwirklichung eines derartigen Projekts fähig ist und es Blasphemie wäre, den Namen Gottes für ein politisches Projekt einzuspannen, muss ein Christ der eifrigste Verteidiger und der überzeugteste Verfechter eines säkularen Europas sein, das in den (allerdings ursprünglich christlichen) Werten des Menschen als Person, d.h. als eines in eine Gemeinschaft eingebundenen Individuums, verwurzelt ist.

Leider hat die Kirche trotz des Christus-Wortes «So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört» lange die Auffassung vertreten, dass auch der Teil des Kaisers ihr größtenteils zustehe. Die Trennung von Staat und Kirche hat sie lange überhaupt nicht, und danach nur notgedrungen akzeptiert. Wenn sie nicht mehr direkt nach der Macht über das Weltliche strebte, so versuchte sie indirekt, mit «Kirchenmandaten» Macht über die Gesellschaft zu gewinnen. Die katholische Kirche brauchte ein Zweites Vatikanisches Konzil, um diesen Fehler einzusehen.

Bedeutet das also, dass die Kirche in Sachen der «polis» keinen eigenen Standpunkt mehr vertreten darf? Das darf sie sehr wohl, sie muss es sogar, aber unter der Bedingung, dass sie begreift, dass ihre Rolle nicht Machtausübung, sondern Inspiration sein muss und nicht politischer, sondern moralischer Art ist. Vor allem in dieser Zeit, in der in Europa große ethische Fragen unterschiedlichster Art zur Debatte stehen, ist die Rolle der freimütigen Äußerung, die zugleich die Gewissensfreiheit (auch der Gläubigen) respektiert, von großer Bedeutung. Eben deshalb ist es gut, dass sich die Kirchen auf europäischer Ebene organisieren und dass in Artikel 17 des Vertrags von Lissabon ein «offener, transparenter und regelmäßiger Dialog» mit den Kirchen und weltanschaulichen Gemeinschaften vorgesehen ist. Dieser wird übrigens auch gepflegt.

Die Begegnung zwischen den Kirchen selbst kann für das Verständnis der Bedeutung von Staat und bürgerlicher Obrigkeit hilfreich sein. Die europäischen Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts haben auch in dieser Hinsicht zu unterschiedlichen Geisteshaltungen geführt, die noch heute im unterschiedlichen Verhalten der Bürger der sogenannten katholischen Länder einerseits und der sogenannten protestantischen Länder andererseits gegenüber dem Staat spürbar sind. Luthers Zwei-Reiche-Lehre war prägend für die Betrachtung des Staates im «germanischen» Westeuropa: Ihm wird mehr Respekt und Loyalität als im «lateinischen» Teil Westeuropas entgegengebracht. Hier steht die individuelle Verantwortung (Sündigkeit) im Vordergrund, dort stärker die Bereitschaft zur Vergebung begangener Fehler. Diese unterschiedlichen Einstellungen wurden während der Krise der Eurozone deutlich. Hinsichtlich der (steuerlichen und anderen) Pflichten des Bürgers gegenüber dem Staat können die Katholiken von den Protestanten

lernen. Die Protestanten können wiederum von den Katholiken lernen, dass Treue persönlicher *Zivilcourage* nicht im Weg stehen darf.

Eine noch ältere Kirchenspaltung, das östliche Schisma des 11. Jahrhunderts, das Europa in ein westliches und ein östliches Christentum spaltete, hat Europa auch in zwei Sichtweisen des Verhältnisses zwischen nationaler und religiöser Identität gespalten. Im sogenannten orthodoxen Europa decken sich Nation und Religion in viel stärkerem Maße. Denken Sie an den Cäsaropapismus! Zwar gibt es dort heute ebenfalls eine Trennung von Kirche und Staat, doch ist sie weniger ausgeprägt als anderswo. Der Dialog zwischen den Kirchen kann dazu beitragen, die Gleichsetzung des Religiösen mit dem Weltlichen zu relativieren. Auch die Europäische Union selbst, die Mitgliedstaaten vereinigt, trägt dazu bei: Es gibt ein supranationales Interesse.

Wichtig ist nicht nur der Dialog zwischen den Kirchen, auch ein Dialog zwischen den Religionen ist dringend geboten. Vor allem der Dialog mit dem Islam ist für die Zukunft von großer Bedeutung. Damit sich ein europäischer Islam entwickeln kann, der die Trennung von Staat und Kirche bereitwillig akzeptiert, zwischen der Welt der Religion und der säkularen Welt zu unterscheiden lernt und die Gleichheitsprinzipien in sein Denken einbezieht, bedarf es eines Gesprächs zwischen gläubigen Europäern, die in dieser ihnen gemeinsamen Eigenschaft miteinander sprechen können. Dass die Aufforderung dazu von den Christen als Vertretern der Europäischen *Leitkultur* ausgeht, ist hierbei nicht zu unterschätzen.



Ich fasse zusammen: Welche Rolle spielt der Christ im heutigen Europa? Der europäische Christ muss der Hüter des europäischen Menschenbilds sein und das Erbe des europäischen Gedankenguts vor Zynismus und Pessimismus schützen. Der europäische Christ wirbt weiter für den Versöhnungsgedanken, der der Einigung zugrunde lag und der auch heute den «unnatürlichen» Zustand von Frieden und Solidarität aufrecht erhalten muss. Der europäische Christ ist Träger der erinnerten Geschichte, der dafür sorgt, dass wir auch in Zukunft – trotz und auch dank der unterschiedlichen Sprachen – die Sprachen der anderen verstehen. Als «Extremist des Möglichen» tritt der Christ in Europa für eine realistische Geduld ein, die Krisen überwindet.

Schließlich bewahrt der europäische Christ die Politik vor eschatologischen Anmaßungen. Alles in allem muss der Christ das Gewissen des säkularen Europas beseelen. Die Zukunft oder das Schicksal einer Gesellschaft wird von schöpferischen Minderheiten bestimmt, sagte Arnold Toynbee. Papst Benedikt XVI, damals noch Joseph Kardinal Ratzinger, teilte zurecht diese Auffassung: «Die gläubigen Christen sollten sich als eine solche schöpferische Minderheit verstehen.»

ROBERT VORHOLT · LUZERN

VIELE MALE UND AUF VIELERLEI WEISE

Skizzen zur Wort-Offenbarungstheologie des Hebräerbriefes

Das Neue Testament ist in seiner Gesamtheit – bekennd und erzählend, erzählend und bekennd – eine hochkarätige Sammlung christologischer Entwürfe. Sie werten aus, was sich mit Jesu Geburt, seinem Leben, Sterben und Auferstehen zugetragen und ereignet hat. Einigen reichen dazu kurze Gedankenstriche. Die meisten begegnen in äußerster Konzentration und Dichte. Nur wenige wurden am grünen Tisch entwickelt, viele tragen die Spuren gelebten Lebens an sich. Sie alle schärfen in Vielfalt und Verschiedenheit die Erinnerung an Jesus. Und bringen dabei auf den Punkt, was der christliche Glaube glaubt.

Besonders hervor sticht der Brief an die Hebräer. Die frühkirchliche Tradition brachte ihn ein ums andere Mal mit Paulus in Verbindung.¹ Das dürfte ein Trugschluss sein,² überraschen kann er gleichwohl nicht. Die christologischen Akzente, die der Hebräerbrief setzt, erreichen in Anspruch und Qualität paulinische Maßstäbe. Einige Exegeten sprechen von einem «Schatzhaus neutestamentlicher Theologie», die «exklusive Hochchristologie» dieser Schrift suche ihresgleichen. Das Urteil ist kaum aus der Luft gegriffen. Mit Präzision und Gewicht platziert der Hebräerbrief seine christologischen Pfeiler: Im «Sohn» bringt sich der Vater selbst zur Sprache (vgl. Hebr 1, 1ff), alles liegt ihm zu Füßen (vgl. Hebr 2, 8), er ist einzig (Hebr 4, 14; 9, 26ff) und ewig (vgl. Hebr 1, 8.12; 5, 6; 7, 21). Zu ihm allein passt das Gütesiegel des «ewigen Hohenpriesters», weil er zum einmaligen, unwiederholbaren und immer gültigen Opfer bestimmt war, um so die Menschen mit Gott zu versöhnen (vgl. Hebr 2, 17f; 3, 1; 4, 14f; 5, 1–10; 7, 1–10, 18).

Die Christologie des Hebräerbriefes ist ohne Zweifel steil. Sie konfrontiert Gläubige und Ungläubige gleichermaßen mit zugespitzten Superlativen und ungeschminkten Exklusivheitsansprüchen, die modernem (und vermutlich auch schon antikem) Denken – so hat es den Anschein – zuwider laufen, weil sie das Zeug haben, Menschen in die (Glaubens-)Krise

ROBERT VORHOLT, geb. 1970, Priesterweihe 1999, seit 2013 Professor für die Exegese des Neuen Testaments an der Universität Luzern.

zu führen, um sie gerade dort mit der Qual der (Lebens-)Wahl zu konfrontieren. So scheint diese neutestamentliche Schrift nicht viel Spielraum zu lassen für multioptionale Konzeptionen. Ist sie in ihrem Denken zu eindimensional, wie ihr immer wieder vorgehalten wurde? Propagiert sie gar einen Alleinvertretungsanspruch zu Lasten anderer, indem sie verneint, was vorher galt, und trennt, was zuvor zusammen gehörte?³

Das theologische Potenzial des Hebräerbriefes angemessen einzuholen und zu gewichten, setzt voraus, ihn situationsgeschichtlich zu kontextualisieren. Einleitungswissenschaftlich konnte bis dato nur wenig Nennenswertes eruiert werden. Die gegenwärtige Exegese bleibt auf das verwiesen, was der Brief aus sich selbst heraus zu erkennen gibt. Die grundlegende Situation der Adressaten scheint die einer im Glauben ermüdeten und in der Weltsicht verunsicherten frühchristlichen Gemeinde zu sein.⁴ Der Brief stützt diesen Eindruck durch verschiedene Hinweise: Hebr 5, 11 und Hebr 6, 11.12 spiegeln eine gewisse Trägheit der Glaubenden gegenüber der Botschaft des Evangeliums; entsprechend ist von nachlassendem Gottesdienstbesuch die Rede (Hebr 10, 25). Wie einst Israel in der Wüste, läuft nun auch der Adressatenkreis des Hebräerbriefes Gefahr, die Gnade Gottes gering zu schätzen (Hebr 3, 7–4, 13; 12, 15) und den Glauben darüber zu verlieren (vgl. Hebr 6, 4–6; 10, 26–29, 12, 16f). Die Lage ist schlimm, aber nicht hoffnungslos. Die Christinnen und Christen, so lautet der therapeutische Rat des Autors, sollen noch einmal ganz von vorn beginnen (vgl. Hebr 5, 12–6, 2); sie sollen vermeiden, den Kreuzestod Jesu durch ihr Verhalten zum Spott verkommen zu lassen (Hebr 6, 6); sie mögen die Zuversicht nicht aufgeben (vgl. Hebr 10, 35; 11, 1) und die müden, wankenden Knie wieder stärken (Hebr 12, 12). Vor allem aber sei es an der Zeit, das Herz aufs Neue zu öffnen für Gottes Wort (vgl. Hebr 2, 1–4). Es schnöde in den Wind zu schlagen, bedeutete den Verlust der Gnade. Umso dringlicher fällt der Appell aus: «Gebt acht, dass ihr den nicht abweist, der redet» (Hebr 12, 25a). Um das zu verhindern, argumentiert der Hebräerbrief insgesamt nicht polemisch-abgrenzend nach außen in die Tiefe und Weite der antiken Gesellschaft, sondern parakletisch-stabilisierend nach innen in die Keimzelle der christlichen Gemeinde. Ziel ist eine neue Selbstvergewisserung dieser Ortskirche, für die tragende Pfeiler des Glaubens ins Wanken geraten sind.⁵

Dass das leicht gesagt, aber schwer getan ist, weiß der Verfasser des Hebräerbriefes nur zu gut. Deshalb wählt er den anspruchsvolleren Weg und setzt nicht einfach auf kurzfristig erfolgsversprechende, langfristig jedoch unzureichende Kriseninterventionen, sondern auf tiefgründige Problemanalysen, die den Symptomen des diagnostizierten Glaubensschwundes wirklich auf den Grund zu gehen imstande sind. Dazu bedurfte es zunächst einer ebenso problemorientierten wie schonungslosen intellektuellen Rechenschaft und in deren Konsequenz einer nachhaltig geistig-moralischen Wende. Beides

hätte, sollte es Erfolg versprechen, anzusetzen bei den weltanschaulichen Mainstreams der damaligen Zeit, die sich mehrheitlich in großer oder größerer Nähe zur Philosophie Platons bewegten. Sie proklamierte die majestätische Transzendenz und Unerreichbarkeit des Göttlichen zu sehr, so dass die Vorstellung einer wie auch immer motivierten und gearteten Zuwendung Gottes zu den Menschen am Ende lächerlich erscheinen musste. Gott sollte in weiten, transzendent-entlegenen Fernen thronen. Jesus, gedacht und verkündet als Sohn Gottes zu seiner Rechten erhöht, erschien den Menschen in den Herausforderungen des Alltäglichen so unendlich überlegen, dass er ihnen fremd und lebensfern wurde.

Was den Hebräerbrief stark macht, ist, dass sein Verfasser sich in diesen Zusammenhängen nicht hinreißen lässt, sich nach der Art eines Oberlehrers auf das Sperrfeuer wohlfeiler Ratschläge oder oberflächlicher Fundamentalkritik zu beschränken. Er arbeitet sich nicht an Symptomen ab. Stattdessen bietet der Hebräerbrief den Glaubenden eine solide Theologie des Wortes Gottes an und «führt seine Leserinnen und Leser mit dem Wort über die Schwelle zu Gottes Wirklichkeit und traut dem Wort als Wort zu, sie auf ihrem Weg dort weiter in die Höhen Gottes zu prägen und jenseits der Schwelle zur Gottesferne zu halten».⁶

Theologie des Wortes Gottes

Kennzeichnend für die Argumentation des Hebräerbriefes ist der Gedanke des Sprechens Gottes. Eine klare worttheologische Linie durchzieht die gesamte Schrift (vgl. Hebr 1, 1f; 1, 5.13; 2, 1–4; 4, 2.12; 5, 5.12; 11, 3; 12, 25; 13, 7).⁷ Auch das Fehlen eines Präskriptes lässt sich von hier aus plausibilisieren:⁸ Die bewusste Anonymität des Briefes dient der Ermöglichung des unmittelbaren Hörens der Botschaft Gottes. Gott allein ist Subjekt des Redens. Er teilt sich selbst mit und zeigt sich im Reden. Sein Wort erschöpft sich weder im Appell noch in der religiösen Erbauung. Indem es ergeht, bewirkt es, was es will. Mit performativer Dynamik begegnet es als neu-schöpferisches, richtendes und rettendes Wort. Gerade so steht es am Beginn der christologischen Höhenwege, die der Verfasser des Hebr beschreibt: Gottes Sprechen ereignet sich «im Sohn» (Hebr 1, 2) als Rede des Vaters an den Sohn und in der Manifestation des Sohnes durch den Vater: «Denn zu welchem Engel hat Gott je gesprochen: ‹Mein Sohn bist du; heute habe ich Dich gezeugt!›; und weiter: ‹Ich werde ihm Vater sein, und er wird mir Sohn sein?›» (Hebr 1, 5). Mit der Sohnschaft verleiht der Vater dem Sohn die einzigartige und unüberbietbare Würde, Abglanz der Herrlichkeit und Abbild des Wesens Gottes (Hebr 1, 3) zu sein. Der christologische Topos der Teilhabe des Sohnes am Wesen Gottes erreicht seinen Höhepunkt in Hebr

1, 8 und 1, 10, wo der Sohn im Schriftwort als Gott (ὁ Θεός) und Herr (κύριε) angesprochen wird: «Der Sohn gehört nicht unter die vielen Götter der Völker und auch nicht wie ein zweiter, gleichsam unterer Gott unter den einen Herrn. Gott spricht ihm vielmehr zu, was er selbst tut und ist».⁹

Das Reden Gottes

Ein programmatischer Schlüsselsatz zum Verständnis des gesamten Hebräerbriefes¹⁰ steht am Beginn. Wie eine Ouvertüre¹¹ entfaltet und gewichtet Hebr 1, 1–4 die Theologie des Wortes Gottes in christologischer Perspektive und Konzentration. Der Verfasser zitiert vielleicht aus einem ihm vorliegenden Hymnus¹²:

¹Nachdem Gott vielfach und in vielerlei Weise in früherer Zeit zu den Vätern durch die Propheten gesprochen hatte, ²sprach er in der Endzeit dieser Tage zu uns durch den Sohn, den er zum Erben von allem einsetzte und durch den er auch die Welten schuf. ³Dieser ist Abglanz der Herrlichkeit und Abdruck seiner Wirklichkeit und trägt alles durch sein machtvolles Wort; indem er von den Sünden reinigt, hat er sich zur Rechten des Erhabenen in den Höhen gesetzt, ⁴er ist um so viel mächtiger geworden als die Engel – um so viel vorzüglicher als ihrer der Name, den er ererbt hat.

Die Verse bilden ein stilistisches Meisterwerk,¹³ das in der deutschen Übersetzung leider ein wenig an Strahlkraft verliert. Neben der eingängigen fünfmaligen Alliteration ist es im griechischen Urtext vor allem der rhythmisierende Stil, der diese Sätze auszeichnet und prägt: Was hier zum Klingen gebracht wird, hat inhaltliches Gewicht, ist keine Nebensächlichkeit.¹⁴

So hält der Auftakt des Briefes (Hebr 1, 1) sehr grundsätzlich fest, dass Gottes Wort bereits «in früherer Zeit» «vielfach» und auf «vielerlei Weise» ergangen ist. Mit dieser Präambel schafft der Hebräerbrief enorme offenbarungstheologische Weite. Gottes Selbstmitteilung wird in ihrer quantitativen und qualitativen Art als unendlich reich und in tausend Möglichkeiten gedacht. «Vielfältig wie die Geschichte der Menschheit ist auch das Handeln Gottes an den auf Anruf geschaffenen Menschen».¹⁵ Der Ansatz der Worttheologie des Hebräerbriefes ist also nicht exklusivistisch eingeführt, sondern von Anfang an breit aufgestellt. Das belegt die Gegenprobe am Text: Gottes Wort wird vom Hebr nicht vorgestellt als eines, das diffus und richtungslos daher gesprochen wäre. Es ergeht vielmehr sehr konkret als ein an die Menschen gerichtetes Wort (vgl. nur Hebr 1, 1f), das als solches auf Antwort zielt. Diese ereignet sich im vertrauensvollen Sich-Öffnen der Menschen für den Anruf Gottes, das den Glauben hervorruft und bedingt (vgl. Hebr 11, 4–38) und vom Verfasser des Hebräerbriefes deshalb als «Zeugnis» klassi-

fiziert wird (Hebr 11, 2). Das Zeugnis nun, das die Annahme des oftmaligen und mannigfachen Anrufes Gottes anzeigt, fällt in der Perspektive des Hebräerbriefes ebenso reichhaltig aus, denn es sind nicht wenige, sondern viele, mithin «eine Wolke von Zeugen» (Hebr 12, 1), die es zu präsentieren gibt (Hebr 11, 32). Damit ist klar, dass dieser neutestamentlichen Schrift nicht an der handverlesenen Rekrutierung limitierter Glaubens-Eliten gelegen ist, sondern dass sie über die Zeiten hinweg die vielen unzähligen Gottsuchenden in den Blick nimmt.

Hebr 1, 1 beleuchtet den Anbeginn des Redens Gottes bis zur chronologischen und qualitativen Schwelle des Christusereignisses. Diese Epoche wird als «die alte Zeit» gefasst, was zwar den Kontrast zur Jetzt-Zeit der christlichen Gemeinde hervorhebt, aber nicht abwertend konnotiert ist.¹⁶ Entscheidend ist vielmehr die Zäsur, die markiert werden soll, und damit das Neue, das aufgetreten ist.¹⁷ Eine negative Qualifikation des Vormaligen und Vorherigen ist keineswegs *apriori* grundgelegt. Das Gegenteil ist der Fall: Gottes Wort, so stellt Hebr 1, 1 heraus, erging von alters her an die Väter und eröffnet die Geschichte Gottes mit den Menschen. Auch hier bleibt der Brief in seinen Formulierungen betont offen: es gibt keine Konkretionen, es fallen keine Namen – weil mit den «Vätern» die Frommen im weitesten Sinn gemeint sind.¹⁸ Ihre Bezeichnung als «Väter» ist eine weisheitlich geprägte Ehrenprädikation, die als solche eine positive An- und Aufnahme des Gotteswortes anzeigt.¹⁹ Karl Lehmann gibt mit Recht zu bedenken, dass man hier «vielleicht auch ein wenig in die Geschichte der Religionen hinaushorchen und an alle vielgestaltigen Offenbarungsgeschichten denken darf, die bisher an die Menschen ergangen sind». In dieser Aussage stecke ein positiver Hinweis auf die unbegrenzten Möglichkeiten des Offenbarwerdens Gottes (vgl. Röm 1, 8ff; Apg 17, 22).²⁰ Gemeint sind alle Menschen guten Willens zu allen Zeiten und an allen Orten. Sie sind Adressaten der universalen Ansprache Gottes. Diese ergeht freilich durch das Wort der Propheten. Erneut bewegt sich der Hebräerbrief auf der Ebene des Allgemeinen, nicht, um grobe Striche zu ziehen, sondern um sicher zu stellen, dass der universale Dialog zwischen Gott und den Menschen ein durch das prophetische Wort ermöglichter, vermittelter und verbürgter ist. Propheten sind nämlich grundlegend solche, die aus tiefer Gottverbundenheit heraus als Verkünder und Sprecher Gottes²¹ zu den Menschen gehen und sie dort an-rufen, wo das Leben gelebt wird.

Hebr 1, 2 nimmt demgegenüber «die Endzeit dieser Tage» in den Blick. Der Perspektivwechsel markiert aber nicht das Ende dessen, was zuvor mit Hebr 1, 1 festgehalten wurde: dass Gottes Wort immer wieder und auf unterschiedlichste Weise den Weg zu den Menschen sucht. Es geht dem Verfasser des Hebräerbriefes auch nicht darum, das von alters Hergebrachte ad acta zu legen oder gar in seiner Wertigkeit herabzustufen. Stattdessen wollen diese

Verse die Leserinnen und Leser der christlichen Gemeinde sensibilisieren für das unglaublich Große, das sich mit der Offenbarung Jesu Christi in der Welt neu und unüberbietbar zugetragen hat – und zwar vor dem kostbaren Hintergrund des bleibend gültigen Bisherigen. Der Hebräerbrief propagiert keine Theologie der Abschreibung, sondern der einholenden Überbietung. Diese nimmt Fahrt auf, wo die Offenbarungsgeschichte in ihrer Vielfalt und auch Vieldeutigkeit als eine Sehnsuchts- und Verheißungsgeschichte gelesen und gedeutet wird.

Jetzt also, in dieser eschatologisch qualifizierten Endzeit, spricht Gott «durch den Sohn» (Hebr 1, 2). Vormalige Fülle und Vielgestalt begegnen nunmehr in äußerster Konzentration und Dichte, auch in letztgültiger Klarheit und Entschiedenheit: Der Sohn, der Gott am nächsten ist, exegetisiert den Vater und trägt Kunde von seiner Wirklichkeit zu den Menschen.²² Mit dem Sohnestitel erschließt sich dem Verfasser des Hebräerbriefes der ganze Reichtum der Person und der Sendung Jesu.²³ Es ist der einzige Titel, den er neben dem Hohenpriester- (Hebr 2, 17; 4, 14f; 5, 5f; 5, 10; 6, 20; 7, 26; 7, 28; 9, 11) und Christustitel (Hebr 3, 6.14; 5, 5; 6, 1; 9, 11.14.24.28; 10, 10; 11, 26; 13, 8.21) konsequent verwendet. Wer genau dieser «Sohn» ist, wird im Folgenden präzisiert und in atemberaubender Steigerung theologisch gedeutet: Er ist «eingesetzt als Erbe von allem», «durch ihn wurde die Welt gemacht» (Hebr 1, 2), denn er ist «Abglanz der Herrlichkeit» Gottes und «Abdruck seiner Wirklichkeit» (Hebr 1, 3). Der Sohn ist das vollkommene Bild des Vaters, in ihm bringt sich Gott zur Sprache. Jesus ist Gottes letztgültiges Wort, das nichts von dem, was Gott seit Anbeginn durch die Propheten zu den Vätern gesprochen hat, für ungültig erklärt²⁴; in dem sich aber umgekehrt jedes Wort, das Gott je gesprochen hat, erfüllend verdichtet und bewahrheitet.²⁵ Der Stellenwert des Sohnes hätte kaum deutlicher herausgestellt werden können. Seine soteriologische Kraft auch nicht. Im Sohn geschieht und ereignet sich das, was Gott der Welt überhaupt mitteilen und sagen kann. Er ist der Sohn der Liebe.²⁶ Darum geht es nicht nur um eine letztgültige Offenbarung in einem chronologischen Verständnis, sondern um das Ganze der entschiedenen Menschenfreundlichkeit Gottes. Eine letzte theologische Qualifizierung des Geschehens ergibt sich aus der fast beiläufigen Bemerkung, der Vater rede durch den Sohn «in der Endzeit dieser Tage» (Hebr 1, 2). Gemeint ist der Anbruch der Herrschaft Gottes, die unumkehrbare Zeit seiner zugunsten aller Menschen entschlossenen, in Jesus erschienenen und konkret gewordenen Liebe.

Der Gedanke, den der Hebräerbrief hier ausspricht, verfügt über eine doppelte Leistungsfähigkeit. Zum einen wird die Kontinuität des Heilshandelns Gottes ausgesagt, weil es ein und derselbe Vater ist, der sich einst durch die Propheten und nunmehr im Sohn ausspricht.²⁷ Zum anderen kommt das Neue und Unüberbietbare zur Sprache: Gott in Jesus.²⁸

Der Sohn und die Söhne

Der Hebräerbrief entfaltet eine klare christologische Konzeption, die im Dienst der Soteriologie steht.²⁹ Der irdische Jesus, durch den sich Gott selbst zur Sprache bringt, vermittelt unter den Bedingungen wahren Menschseins (Hebr 2, 17f; 4, 15; 10, 19f) und im vollkommenen Gehorsam gegenüber Gott (Hebr 2, 17; 3, 1f; 5, 5–10) als sündlos Mitleidender (Hebr 4, 15; 7, 26–28) zwischen Gott und den Menschen und wird so von Gott zum einen, wahren Hohenpriester eingesetzt (Hebr 2, 17; 5, 5; 6, 20; 7, 16.21f, 10, 21). Durch die Hingabe seines Lebens am Kreuz (Hebr 7, 27; 9, 11f; 10, 10.19) – die als versöhnendes Opfer im himmlischen Allerheiligsten gedeutet wird (Hebr 6, 20; 8, 1–3; 10, 19f) – erwirbt Jesus als Sühnopfer für die Menschen Reinigung von den Sünden und ewiges Leben (Hebr 9, 11–15; 10, 19f.22). Den Seinen bahnt er den Weg zu Gott (Hebr 4, 14–16; 5, 9, 7, 19; 10, 19–21; 12, 2). Bei Gott tritt der Erhöhte als himmlischer Hohepriester außerdem für die bedrängte Gemeinde als Anwalt und Fürsprecher ein (Hebr 7, 22–25; 8, 1.6; 9, 24; 10, 21).³⁰

Von Hebr 1, 1f her wurde deutlich, wie erfüllend und überfüllend sich Gott in Christus mitteilt. Wer auf den Sohn blickt, schaut den Vater. Und wer Jesus reden hört, hört Gott. Dies setzt voraus, dass die christologischen Verbindungslinien, die der Hebräerbrief nachzeichnet, stimmen: Im Sohn spiegelt sich die Herrlichkeit Gottes, weil er Abbild seines Wesens ist (vgl. Hebr 1, 3). Dieser Lichtglanz soll in die Menschenwelt hinein scheinen und stellt die Geschichte Gottes mit den Menschen in ein noch helleres, nicht länger sehnsuchtsvolles, sondern nunmehr hoffnungsvolles Licht. Die Menschwerdung Jesu erklärt der Hebräerbrief als äußerste Notwendigkeit und letzte Konsequenz der Selbstmitteilung Gottes. Deshalb wird sie zu seinem bestimmenden Thema (vgl. Hebr 2, 5–18; 10, 5–10). Der Verfasser verfügt über ein angemessenes Vokabular, um nicht nur christologisch die uneinholbare Dignität des Gottseins Christi einzuholen, sondern auch anthropologisch das schlichte Menschsein Jesu zu beschreiben. Beides hat seinen Ort, beides hat aber auch Gewicht. So fällt im Hintergrund der vielen starken Würdeprädikationen, die der Hebräerbrief heranzieht, leicht auf, wie betont schmucklos der Eigenname Jesu hingegen Verwendung findet (vgl. Hebr 2, 9; 7, 22; 10, 19; 13, 12). Jesus, Gottes Sohn, wird zudem beschrieben als einer, der in Versuchung geführt wird (Hebr 2, 18; 4, 15) und von Schwachheit umhüllt ist (Hebr 5, 2). Mit lautem Schreien und unter Tränen musste er aus Leiden den Gehorsam lernen (Hebr 5, 7f). Der Hebräerbrief beschreibt nicht nur die Macht und Herrlichkeit, sondern auch das Humanum des Sohnes.³¹ Dabei wird schnell deutlich: Die anthropologischen Kategorien des Hebräerbriefes sind ebenso stark wie die christologischen.

Auf diese spezifische Weise kann der Sohn verstehbar werden als einer, der – auf beiden Seiten fest verortet – die Sphäre der Transzendenz des heiligen Gottes mit der Welt der Menschen und ihrer kleinen und großen Geschichten verbindet. Keine andere Schrift des Neuen Testaments betont so deutlich den göttlichen Ursprung und Status des Sohnes (bes. Hebr 1, 5–13) und keine andere hat dessen Menschsein so folgerichtig zu Ende gedacht (bes. Hebr 5, 5–10).³²

Der entscheidende Verweistext, den der Hebräerbrief zur Absicherung seiner Argumentation heranzieht, ist Ps 8.³³ Im Licht des Psalms beantwortet Hebr 2, 6 die drängende Frage nach dem Wert menschlicher Existenz vor Gott mit Blick auf den Messias und betont sein Menschsein als wesentlichen Aspekt seiner Gottessohnschaft³⁴: «Was ist der Mensch, dass Du seiner gedenkst, der Menschensohn, dass Du auf ihn achtest?» (Hebr 2, 6; Ps 8, 1). Die Erniedrigung des Sohnes Gottes wird nicht als Infragestellung seiner Herrlichkeit und Ehre gesehen. Im Gegenteil: Der besondere Rang des mit Ehre und Herrlichkeit gekrönten Sohnes (vgl. Hebr 2, 7) ist notwendige Voraussetzung seiner Erniedrigung. Der innere Zusammenhang von Erniedrigung und Erhöhung wird geradezu *en passant* dem Reichtum der Heiligen Schriften Israels entnommen. Jesus wird als der Mensch präsentiert, der das Menschsein, das Ps 8 besingt, in exemplarischer Weise ausfüllt. Die – im platonischen Weltbild grundlegende – ganz andere, unerreichbare Wirklichkeit Gottes wird zugänglich, indem der «Apostel» Jesus Christus (Hebr 3, 1) die Schöpfung selbst berührt, «ohne gleichsam durch göttliche Immunität geschützt zu sein. Der Abgrund zwischen Lichtwelt Gottes und dem Erdendasein ist in der Person des (uneingeschränkt) himmlischen und (uneingeschränkt) menschlichen Mittlers ein für alle Mal überbrückt».³⁵ Dadurch wird im Anschluss an die christologische Interpretation des 8. Psalms auch eine anthropologische³⁶ und soteriologische Deutung eröffnet: Jesus ist als Mensch insofern repräsentativ, als er das Menschsein, wie es allen Menschen versprochen ist, erfüllt. Darum enthält die Auslegung des Psalms nicht nur Aussagen über das Schicksal Jesu, sondern aller Menschen.

Die vom Hebräerbrief profilierte Theologie des Sohnes entfaltet eine zweifache Dynamik: Die besondere Würde, die mit dem Sohnestitel verbunden ist,³⁷ hebt zum einen die wesenhafte Zusammengehörigkeit von Vater und Sohn und ihre einmalige Beziehung hervor. Zum anderen konzentriert sie die Soteriologie, weil durch den einen Sohn die vielen Menschen zu Söhnen Gottes werden (Hebr 2, 10; vgl. Röm 8, 14.19; Gal 4, 6).³⁸ So gelingt es, «das Christusgeschehen von Kreuz und Erhöhung kulttheologisch als das eine Erde und Himmel, Zeit und Ewigkeit umschließende Heilsereignis nahe zu bringen».³⁹ Das für die gesamte Christologie und Soteriologie des Hebräerbriefes zentrale Motiv der mitfühlenden Solidarität des Sohnes Gottes mit den Menschen erweist die Inkarnation Jesu als einen

Akt rettender Solidarität.⁴⁰ Aus der Theologie der Beziehung entwickelt sich folgerichtig eine Christologie der Mittlerschaft.⁴¹ Das stellt die eigentliche christologische Leistung des Hebräerbriefes dar: Jesus von Nazareth als den menschlichen Hohenpriester aus dem Ewigen zu begründen.⁴² Die Erinnerung des Gottseins und die Hervorhebung der Menschlichkeit Jesu birgt das nötige Potenzial, die Glaubenden aus der Krise zu führen: Sie wissen den Kyrios Jesus Christus ganz an ihrer Seite. Wenn sie ihm in allem nachfolgen, erreichen sie wie er das Ziel und die Fülle des Lebens in himmlischer Vollendung (vgl. Hebr 12, 22ff.). Wahres Christsein vollzieht sich in der das ganze Leben umspannenden Nähe zum lebendigen Gott. Im Licht des Hebräerbriefes ergibt sich daraus, christologisch begründet, ein ausgeprägtes Feingefühl für die Größe und Berufung des Menschen (vgl. bes. Hebr 1, 14; 2, 5–18).⁴³

Bruder der Menschen

Hebr 2, 11 notiert fast beiläufig, dass «er, der heiligt, und sie, die geheiligt werden» – der Gottessohn und die vielen Menschen – «alle von Einem abstammen» – nämlich von Gott. Deshalb scheue er, der Gottessohn, sich nicht, sie, die Menschen, «Brüder zu nennen». Im Hintergrund steht wahrscheinlich Ps 22, 23: «Ich will Deinen Namen meinen Brüdern verkünden». Gemessen an der hohen Christologie des Hebräerbriefes liegt hier eine Art Quantensprung vor. Der entscheidende Aspekt, der diesem Vers besonderes Gewicht verleiht, ist der der Augenhöhe, mehr noch: der der Geschwisterlichkeit. Natürlich geht es auch hier darum, die Voraussetzungen des Heilswirkens Jesu auszuloten: «Nur als Mensch kann Jesus Christus den Menschen helfen, nur als «Bruder» kann er sie zu Gott führen (Hebr 2, 17). Dass er ihr menschlicher «Bruder Jesus» geworden ist, begründet ihr Heil».⁴⁴ Aber zugleich greift der Hebräerbrief die weite Perspektive des Anfangs seiner Ausführungen in zweifacher Hinsicht auf (Hebr 1, 1ff.): (1) Das Verhältnis, das der Gottessohn Jesus zu den Menschen einnimmt, entspricht dem einer Geschwisterliebe. Was Gott und Mensch verbindet, ist also keine mehr oder weniger bilaterale Geschäftsbeziehung, auch kein kultisch enggeführter Pakt, sondern die Entschiedenheit einer Liebe, die ihren Ursprung in Gott hat und Menschen in die Gemeinschaft mit ihm ruft, um ihnen das Leben in seiner Fülle zu eröffnen. (2) Die Reichweite und die Ausmaße dieser Liebe sind weder eng abgesteckt noch knapp bemessen, sondern weit und großzügig. Wenn nach Hebr 2, 11 gesetzt ist, dass Christus sich nicht scheut, alle Brüder (und Schwestern) zu nennen, die mit ihm Gott zum Vater haben, weil sie wie er von dem Einen abstammen, dann geht es hier um nichts weniger als um eine Soteriologie der ganzen Menschheit.⁴⁵

Einer, der mitfühlt

Seinen großen christologischen Wurf konzentriert der Hebräerbrief – zwar nicht allein, aber doch deutlich – auf das realsymbolische Bild Christi als des ewigen Hohepriesters (Hebr 2, 17; 5, 5; 6, 20; 7, 16.21f, 10, 21 u.a.).⁴⁶ Die Folie dazu bietet ihm vordergründig der Jerusalemer Tempel mit dem dort waltenden Hohepriester, tiefgründig die sagenumwobene biblische Figur des Königs von Salem Melchisedek, Priester des Höchsten Gottes, der Brot und Wein mitbringt (Gen 14, 18). Der Verfasser des Hebräerbriefes zählt auf, was an Melchisedek geheimnisvoll bleibt: Er sei ohne Vater und ohne Mutter, man kenne seinen Stammbaum nicht, wisse weder, wann er geboren, noch wann er gestorben ist (Hebr 7, 3). Das alles macht ihn verdächtig. Allerdings in brillanter Weise: Im Anschluss an Ps 110 folgert Hebr 7, 3, in der Gestalt Melchisedeks zeichne sich in mystischer Weise ein ewiges Priestertum ab; «dem Sohn Gottes gleichgestaltet». Was dieses Priesteramt vom Jerusalemer unterscheidet, ist schlicht und einfach der Ewigkeitscharakter. Der Hohepriester am Jerusalemer Tempel repräsentiere nämlich nur einen immer wieder neu zu verrichtenden, nie endgültigen Kult, der sich zudem zu beschränken habe auf das billigere Blut von Böcken und jungen Stieren (vgl. Hebr 9, 12). Der Verstehenshintergrund dieser Typologie liegt in der Heiligkeitsgesetzgebung Israels, nach der ein Priester Repräsentant Gottes und Mittler zwischen ihm und den Menschen ist (vgl. Ex 19, 5; Lev 1–7; Dtn 18, 1–8).

Der Hebräerbrief formuliert Kriterien zur Einstufung als Hohepriester. Grundlegend ist es, von Gott selbst eingesetzt zu sein, um ihn mit Vollmacht repräsentieren zu können (Hebr 5, 1ff). Diese Bedingung sieht der Hebräerbrief durch die Präexistenz und Inkarnation Christi in einer Weise erfüllt, wie sie kein anderer, vielleicht nicht einmal Melchisedek, zu erfüllen vermag (Hebr 5, 5ff). Das zweite Kriterium verlangt vom Hohepriester, um den priesterlichen Dienst überhaupt vollziehen zu können, Mensch zu sein (vgl. Hebr 4, 14f). Auch hier, so konnte bereits gezeigt werden, sieht der Brief das Kriterium im Blick auf Jesus erfüllt. So findet sich in Hebr 4, 14f eine Art Proklamation:

¹⁴Da wir nun einen großen Hohenpriester haben, der die Himmel durchschritten hat, Jesus, den Sohn Gottes, lasst uns am Bekenntnis festhalten. ¹⁵Denn wir haben nicht einen Hohenpriester, der nicht mitfühlen könnte mit unseren Schwächen, sondern einen, der wie wir versucht worden ist, aber nicht gesündigt hat.

In Jesus erkennt der Hebräerbrief den «großen Hohepriester», weil er – einzig – ohne Sünde war, darum nicht erst seine eigene Sündenlast zu sühnen hatte mit dem Blut von Opfertieren, sondern stattdessen sein eigenes Blut zum Opfer geben konnte, um Menschen mit Gott zu versöhnen. Damit ist zugleich klar: Jesus ist deshalb der «große Hohepriester», weil er der Sohn

Gottes ist. Das ist wiederum nicht das letzte Wort, das der Hebräerbrief im Blick auf Jesus zu sagen hat (womit der letzte Nachweis erbracht sein dürfte, dass der Vorwurf einer enggeführten exklusiven Hochchristologie ins Leere läuft): Jesus ist auch deshalb der «große Hohepriester», weil er (1) mit den Menschen und ihren Schwächen mitfühlen kann; das kann er, weil er selbst (2) in Versuchung geführt wurde, wie Menschen in Versuchung geführt werden können.

Die Versuchung Jesu besteht im Spiegel des Neuen Testaments darin, die ihm verliehene Macht zu nutzen für das, was nicht Gottes Wille ist (vgl. Mk 1, 12f; Mt 4, 1–11 par. Lk 4, 1–13; Mk 14, 35f par).⁴⁷ Im Licht des Hebräerbriefes geht es darum, sich den Weg des Leidens zu ersparen (Hebr 2, 18). Das ist die Versuchung schlechthin, weil sie auf das Zentrum der Sendung des Gottessohnes zielt. Hebr 4, 15 stellt klar heraus, dass Jesus nicht nachgegeben hat, sondern die Versuchung bestanden hat. Das unterscheidet seine Art, Mensch zu sein, von vielen anderen Arten und macht aus ihm keinen erlösten Menschen, sondern den Erlöser der Menschen.⁴⁸ Umgekehrt zeigt die Annahme der Situation dieser Versuchung, wie weit der Gottessohn zu gehen bereit ist: bis an den äußersten Rand der Grenze zwischen Gottes- und Menschensohn. Den Verdacht, Gott sei den Menschen fern und nicht nahe, betrachtet der Hebräerbrief als überwunden. Daran hängt die gesamte theologische, christologische, anthropologische und soteriologische Dynamik dieser Schrift. Sie lebt davon, dass Jesus von Nazareth Gottes Sohn war. Und dass der Gottessohn Mensch unter Menschen geworden ist, weil er die Menschen liebt, wie der Vater sie liebt. Der Hebräerbrief steht damit ein für eine Christologie radikaler Humanität.⁴⁹

Fazit

Für Christinnen und Christen, deren Glaube mit der Zeit brüchig geworden war, weil ihnen Gottes Wirklichkeit zu wenig fassbar und zu sehr lebensfern erschien, hat der Hebräerbrief eine ermutigende und zugleich nachdenklich stimmende Botschaft: Gott ist zugänglich. Er will den Menschen nahe sein und nicht fern. Das neu zu entdecken und anzunehmen, ist die geistliche Herausforderung, zu deren Bewältigung der Verfasser des Hebräerbriefes die Gottsuchenden aller Zeiten einladen und bewegen will. Natürlich bleibt Gott, insofern er der je größere ist, Geheimnis. Aber das Geheimnishafte an ihm bedeutet nicht, dass er den Menschen entrückt oder abgewandt wäre. In kritischer Auseinandersetzung mit der zu seiner Zeit gängigen negativen Theologie des Platonismus, die die Transzendenz Gottes als Unerreichbarkeit versteht, stellt der Verfasser des Hebräerbriefes seinen Leserinnen und Lesern den Gott Israels als den Gott und Vater Jesu Christi

auf der Ebene des Bekenntnisses neu vor Augen: Ein Gott, der den Menschen etwas zu sagen hat. Der sie seit jeher anspricht. Und dessen Wort für sie Leben in Fülle bedeutet.

Der biblische Gott öffnet sich den Menschen im Wort – auf «vielfache und verschiedene Weise» (Hebr 1, 1). Gerade weil das Gottsein Gottes ein unbegreifliches Mysterium ist, lassen sich die Spuren dieses Gottes in der Welt nicht einengen und festlegen auf einbahnige Gleise. Deshalb besingt der Eröffnungshymnus Hebr 1, 1–4 den Reichtum und die Fülle seiner Offenbarung: Gott spricht durch die Geschichte der Menschen. Sein Wort ergeht in Weisungen und Verheißungen, in Tröstungen und Ermahnungen, in Visionen und Prophetie. Die Formen, aber auch die Möglichkeiten des Offenbarwerdens Gottes sind unbegrenzt und schrankenlos.

Zugleich entwirft der Hebräerbrief ein offenbarungsgeschichtliches *Crescendo*. Noch und noch wendet Gott sich den Menschen zu. Sein Name ist Programm. Es gibt aber in dieser Geschichte Gottes mit den Menschen eine Zäsur: Etwas Neues, das alles Bisherige zwar nicht in den Schatten stellt, aber doch übersteigt. Denn am Ende redet Gott nicht allein durch Propheten, sondern durch den Sohn (Hebr 1, 2). Das Überbietende ergeht hier nicht auf Kosten der Dignität des Vormaligen, weil das Vormalige in der Perspektive des Hebräerbrieves Verheißung und das Neue Erfüllung bedeutet. Von nun an ist es der Sohn, der den Menschen letztgültig, das Zeugnis der Propheten bestätigend und beglaubigend, die Wahrheit und Wirklichkeit Gottes erschließt. Und er kann es, weil er «Abglanz der Herrlichkeit und Abbild des Wesens Gottes» ist (Hebr 1, 3). Die Christologie des Hebräerbrieves versucht, das unüberbietbar Neue, das sich in Geburt, Leben, Sterben und Auferstehung Jesu zutrug, in Worte zu fassen: Dieser Kyrios Christus ist das vollkommene Bild Gottes. In ihm spricht Gott sich aus. Mehr noch: In ihm schüttet Gott um der Menschen willen sein Herz aus. Und eröffnet ihnen das Leben.

Die Christologie des Hebräerbrieves ist, obgleich steil und gewaltig, keine himmlische Hofschranzerei. Sie ist weder lebensfern noch menschenfeindlich. Sie schließt nicht aus und nicht ein. Im Gegenteil: Weit wie ihr Horizont ist auch ihr Radius. Das wird dort am deutlichsten, wo sie der Soteriologie die Wege ebnet. Was alle Menschen verbindet, ist aus der Sicht des Hebräerbrieves nicht nur ihr gemeinsamer Ursprung, sondern auch die Brüchigkeit und Vergänglichkeit ihres Lebens. Kein Mensch kann sich selbst daraus befreien. Gott aber kann es – und er tut es in seinem Sohn. Dass dieser Sohn aber Menschen den Zugang zu Gott und zum ewigen Leben eröffnet, setzt voraus, dass er an ihrer Seite steht, mit ihnen geht und Wege des Heils für sie beschreitet. Deshalb wird im Hebräerbrief beides so sehr betont: die Gottheit Jesu von Nazareth – und die Menschlichkeit des Gottessohnes.

ANMERKUNGEN

¹ Bereits im 2. Jhd. n. Chr. wird der Hebräerbrief dem Apostel Paulus zugeschrieben und in der Folge entsprechend im Corpus Paulinum geführt. Zweifel an der paulinischen Urheberschaft wurden aber schon zu dieser Zeit spruchreif, wenn etwa Origenes resümiert: «Wer diesen Brief geschrieben hat, weiß am Ende Gott allein» (Euseb, hist.eccl.VI 25,14).

² Einleitungsfragen beantwortet Udo SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 1994, 405–420.

³ Auf dieser Linie bewegt sich zum Beispiel die jüngst von Burkert vertretene Einschätzung, die «Hochchristologie» des Hebr. zielle auf die Ablösung des Alten Bundes vom Neuen; vgl. Hans Dieter BURKERT, *Allein Christus*. Bausteine christologischer Theologie, Essen 2011, 79.

⁴ Knut BACKHAUS, *Der Hebräerbrief* (RNT), Regensburg 2009 unterstreicht zudem die schwierige Ausgangslage: «Alles, was stärkend wirken konnte, und was Hochreligionen im Lauf der Zeit auszuprägen pflegen, fehlte noch: ein gewachsenes Selbstverständnis, eine geheiligte Überlieferung, eine anschauliche Wahrnehmungskultur des Glaubens, ein Kult, in dem sich die gemeinsame Gottesbindung vollzieht, eine überlebensfähige eigene Sozialstruktur, die Stabilität einer gruppenethischen Praxis» (27).

⁵ Udo SCHNELLE, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen 2007, 605.

⁶ Martin KARRER, *Der Brief an die Hebräer* (ÖTK 20/1), Gütersloh 2002, 57.

⁷ SCHNELLE, *Theologie* (s. Anm. 5), 595, im Anschluss an Erich GRÄSSER, *Das Wort als Heil*; in: DERS., *Aufbruch und Verheißung*. Gesammelte Aufsätze zum Hebräerbrief, Berlin 1992, 129–142.

⁸ SCHNELLE, *Theologie* (s. Anm. 5), 596.

⁹ KARRER, *Hebräer* (s. Anm. 6), 144.

¹⁰ Erich GRÄSSER, *An die Hebräer* (EKK XVII/1), Neukirchen-Vluyn 1990 spricht von einem «einleitenden theologischen Fundamentalsatz» (48).

¹¹ So auch Ulrich WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1: *Geschichte der urchristlichen Theologie*, Teilbd. 3: *Die Briefe des Urchristentums: Paulus und seine Schüler, Theologen aus dem Bereich judenchristlicher Heidenmission*, Neukirchen-Vluyn 2005, 307; Claus-Peter MÄRZ, *Hebräerbrief* (NEB), Würzburg 1989, 23.

¹² Zugunsten der Annahme, dass Hebr 1, 1–4 ein frühchristlicher Hymnus zugrunde liegen könnte, optieren Günther BORNKAMM, *Das Bekenntnis im Hebräerbrief*, in: DERS., *Studien zum Neuen Testament*, München 1985, 309–325; William LOADER, *Sohn und Hoherpriester. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung zur Christologie des Hebräerbriefes* (WMANT 53), Neukirchen-Vluyn 1991, 64–71; Franz LAUB, *Bekenntnis und Auslegung. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief*, Regensburg 1980, 23–27; GRÄSSER, *Hebräer* (s. Anm. 10), 62–64; Otto MICHEL, *Der Brief an die Hebräer*, 1966, 96f; Klaus WENGST, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh 1972, 166–170. Von einer eigenständigen Formulierung des Verfassers geht hingegen Hans-Friedrich WEISS, *Der Brief an die Hebräer*, 1991, 135f aus.

¹³ Vgl. dazu KARRER, *Hebräer* (s. Anm. 6), 110.

¹⁴ August STROBEL, *Der Brief an die Hebräer* (NTD 9/2), Göttingen 1991 vermutet sogar, dass «der Hebr mit seinen <Figuren der Sprache> und mit den sie begleitenden <Figuren des Gedankens> eine gewisse sprachliche Tendenz zur «attischen Kunstprosa» aufweist. Sie gehört zum vollendeten Stil eines hochgebildeten Christen der jüdisch-hellenistischen Welt (vgl. Philo, De somn. I, 221; In Flacc. 46; De cher. 112)». (17).

¹⁵ Vgl. ebd., 18.

¹⁶ Letzteres unterstellt hingegen BURKERT, *Allein Christus* (s. Anm. 3), 79 dem Verfasser des Hebräerbriefes.

¹⁷ Vgl. H. SEESEMAN, Art. *pa/lai ktl.*, in: *ThWNTV* (1954), 713–717, hier: 713; KARRER, *Hebräer* (s. Anm. 6), 112f.

¹⁸ Vgl. STROBEL, *Hebräer* (s. Anm. 14), 18; ähnlich James MOFFATT, *Epistle to the Hebrews*, Edinburgh 1979, 2.

¹⁹ Vgl. Klaus BERGER, *Zum traditionsgeschichtlichen Hintergrund christologischer Hoheitstitel*, in: NTS 17 (1971), 391–425, hier: 422.

- ²⁰ Karl LEHMANN, *Gott hat geredet im Sohn*, in: CiG 51/52 (1986) 425. Leider dagegen: KARRER, Hebräer (s. Anm. 6), 125.
- ²¹ Vgl. Johannes SCHILDENBERGER, *Art. Prophet*, in: Johannes BAUER, *Bibeltheologisches Wörterbuch*, Bd. 2, Graz ²1962, 949–957, hier: 949.
- ²² Hebr 1, 2 bewegt sich damit in großer inhaltlicher Nähe zu Joh 1, 18.
- ²³ Angela RASCHER, *Schriftauslegung und Christologie im Hebräerbrief*, Berlin 2007, 45.
- ²⁴ Anders beurteilen dies Lala Kalyan Kumar DEY, *The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews*, Richmond 1975, 129–134; MICHEL, Hebräer (s. Anm. 12), 92f; WEISS, Hebräer (s. Anm. 12), 137f; Hebr 1, 2 verdunkle das im Vers zuvor Gesagte und lasse die Vielgestalt zum Zeichen der Minderwertigkeit der alten Offenbarung verkommen.
- ²⁵ Vgl. auch David WIDER, *Theozentrik und Bekenntnis. Untersuchungen zur Theologie des Redens Gottes im Hebräerbrief*, Berlin/New York 1997, 14f.
- ²⁶ LEHMANN, *Gott hat geredet* (s. Anm. 20).
- ²⁷ Vgl. LOADER, Sohn (s. Anm. 12), 62–64; Gene R. SMILLIE, *Contrast or Continuity in Hebrews 1.1–2?* (NTS 51, 2005): 543–560.
- ²⁸ Der Kennzeichnung der Rede Gottes durch die Propheten als vielgestaltig und vielfältig steht zwar auf der Textebene keine Charakterisierung des Redens durch den Sohn gegenüber. Es ist dennoch erkennbar, dass mit diesem eine letzte Einzigartigkeit und Eindeutigkeit verbunden ist, vgl. RASCHER, *Schriftauslegung* (s. Anm. 23), 49.
- ²⁹ Vgl. Ferdinand HAHN, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 1: *Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen 2002, 428–434.
- ³⁰ SCHNELLE, *Theologie* (s. Anm. 5), 599.
- ³¹ Vgl. dazu Thomas SÖDING, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg 2006, 113–123.
- ³² BACKHAUS, Hebräer (s. Anm. 4), 68.
- ³³ Vgl. zu Psalm 8 Frank Lothar HOSSFELD – Erich ZENGER, *Psalmen*, Bd. 1, Würzburg 1993, 77–80.
- ³⁴ SÖDING, *Gottessohn* (s. Anm. 31), 115.
- ³⁵ BACKHAUS, Hebräer (s. Anm. 4), 68.
- ³⁶ RASCHER, *Schriftauslegung* (s. Anm. 23), 55. Vgl. SÖDING, *Gottessohn* (s. Anm. 31), 115f; KARRER, Hebräer (s. Anm. 6), 164; GRÄSSER, Hebräer (s. Anm. 10), 116ff.
- ³⁷ Vgl. Klaus BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen 1994, 62.
- ³⁸ Vgl. RASCHER, *Schriftauslegung* (s. Anm. 23), 46.
- ³⁹ Franz LAUB, «Ein für allemal hineingegangen in das Allerheiligste» (Hebr 9, 12) – Zum Verständnis des Kreuzestodes im Hebräerbrief, in: BZ 35 (1991) 65–85, 80.
- ⁴⁰ SCHNELLE, *Theologie* (s. Anm. 5), 600.
- ⁴¹ Den Weg zeichnet BACKHAUS, Hebräer (s. Anm. 4), 67f nach.
- ⁴² Vgl. ebd., 68.
- ⁴³ Ebd., 71.
- ⁴⁴ SÖDING, *Gottessohn* (s. Anm. 31), 118.
- ⁴⁵ So auch ebd., 118.
- ⁴⁶ Vgl. dazu WILCKENS, *Theologie* (s. Anm. 11), 313–323.
- ⁴⁷ Zur Diskussion, ob die Versuchungserfahrung Jesu, von der Hebr 2, 18 spricht, mit der synoptischen Gethsemane-Tradition in Verbindung zu bringen ist (und also eine soteriologische Komponente hat), vgl. SÖDING, *Gottessohn* (s. Anm. 31), 117; Helmut FELD, *Der Hebräerbrief*, Darmstadt 1985, 72–74; Reinhard FELDMEIER, *Die Krisis des Gottessohnes. Die Gethsemaneerzählung als Schlüssel der Markuspassion* (WUNT II/21), Tübingen 1987, 50–63; Hans HÜBNER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 3, Göttingen 1995, 35. Dagegen: Herbert BRAUN, *An die Hebräer* (HNT 14), 1984, 140f; RASCHER, *Schriftauslegung* (s. Anm. 23), 95; Matthias RISSI, *Die Menschlichkeit Jesu nach Hebr 5, 7f.*, Göttingen 1955, 41f.
- ⁴⁸ Vgl. LOADER, Sohn (s. Anm. 12), 124–126.
- ⁴⁹ Vgl. SÖDING, *Gottessohn* (s. Anm. 31), 120.

THOMAS SÖDING · BOCHUM

«HUNDE, WOLLT IHR EWIG LEBEN?»

Eine Diskussion über Jesus und die Kyniker

Nach dem Markus- und dem Matthäusevangelium kommt Jesus auf seinen Wanderungen auch in das Gebiet von Tyros und Sidon, schon damals nicht mehr in Israel gelegen, sondern im Libanon. Dort spielt eine denkwürdige Geschichte (Mk 7, 24–30). Wenn sie nicht wahr ist, ist sie gut erfunden. Die Hauptperson ist eine Frau, eine Griechin, eine Heidin, eine Syrophönizierin, also eine Ureinwohnerin des Landes, vor allem aber: eine Mutter. Jesus will lieber *incognito* bleiben; aber sie dringt zu ihm vor, weil sie von einem einzigen Wunsch beseelt ist: dass er ihre kranke, besessene Tochter heilt. Jesus aber lässt sie abblitzen: «Lass zuerst die Kinder sattwerden, denn es ist nicht gut, den Kindern das Brot zu nehmen und es den Hunden vorzuwerfen» (Mk 7, 27). Unsympathischer kommt Jesus selten rüber. Der Kinderfreund fährt seine Stacheln aus. Was er ins Bild setzt, ist klar – bei Matthäus wird es explizit: «Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt» (Mt 15, 24). Die «Kinder» sind die Juden, die «Hunde» sind die Heiden. Die Kommentare zitieren eine ganze Liste von Parallelen, die keinen Zweifel lassen, wie unmissverständlich und unverschämt der Spruch ist. Jesus will nicht, dass das Evangelium vor die Hunde geht. Aber die Frau gibt nicht klein bei. Sie schlägt Jesus mit seinen eigenen Waffen: «Herr, auch die Hunde unter den Tischen essen von den Brocken der Kinder» (Mk 7, 28). Ist das ein Widerspruch zu Jesus? Er hat ja Recht: Man soll nicht Kinder hungern lassen, um Hunde zu füttern. Kindernahrung für Hunde ist so pervers wie Hundenahrung für Kinder. Aber die Frau denkt weiter: Wenn Brot in Hülle und Fülle da ist, fällt vom Tisch der Kinder auch etwas für die Hunde ab. Das ist ein hochtheologisches Argument: Gott schenkt im Überfluss; wie die Freude wird auch die Gnade durch Teilen nicht kleiner, sondern größer. Von diesem Bild hat Jesus sich beeindruckt lassen (Mk 7, 29). Nach Matthäus sagt er sogar: «Frau, dein Glaube ist groß! Was du willst, wird geschehen» (Mt 15, 28).

THOMAS SÖDING, geb. 1956, Professor für Neues Testament an der Universität Bochum, Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

Beim einzigen Streitgespräch, das Jesus verloren hat, haben alle gewonnen. Die Hunde unter dem Tisch zeigen, wo Jesus steht und wohin er geht. Kinder sind Kinder, und Hunde sind Hunde. Aber das Evangelium würde gerade dann vor die Hunde gehen, wenn es nicht auch für sie ein Fressen wäre. Es wäre zynisch gewesen, hätte Jesus seine Treue zu Israel gegen die Frau und ihre Tochter, gegen die Heiden gerichtet. Jenseits des Zynismus findet Jesus seinen Weg.

Dass jemand ein «Hund» sei, ist im Bajuwarischen ein Kompliment, dessen Größe hellhörig macht, im Westdeutschen eine Beleidigung, deren Schwere aufhorchen lässt. Die These, Jesus sei ein «Hund», die Bernhard Lang in seinem interessanten Buch aufgestellt hat,¹ schärft das Gehör für Zwischentöne der neutestamentlichen und apokryphen Jesustradition, öffnet die Ohren für die Musik, die außerhalb Palästinas spielt, lässt aber auch auf die Melodie Jesu lauschen. Das Evangelium hat einen unverwechselbaren *sound*. Er kann sich nur in einem Resonanzraum entwickeln, der Polyphonie fördert und Misstöne nicht verschluckt; er muss vor Hintergrundgeräuschen abgeschirmt werden; er braucht den einen oder anderen Verstärker, um in den Rhythmen und Arrangements anderer Klangwelten hörbar zu werden. Wird durch die Charakterisierung Jesu als Kyniker die Akustik verbessert oder gestört?

Jesus ist keine Kopie, sondern ein Original

Religionsgeschichtliche Vergleiche sind dem Neuen Testament nicht fremd. Im Volk wird den Synoptikern zufolge überlegt, ob Jesus ein zweiter Johannes der Täufer sei, der wiedergekommene Elija oder einer der Propheten (Mk 6, 14ff parr.; 8, 27f parr.). Alles ist gut gemeint, aber nicht gut. Die Antwort, die Petrus gibt: «Du bist der Christus!» (Mk 8, 29 parr.), ist zwar theologisch korrekt, bewahrt ihn aber nicht davor, Jesus in den Weg zu treten, da er den Weg des Leidens gehen will (Mk 8, 30–33).

Nach den Evangelien besteht die Pointe der Christologie nicht darin, dass man einmal ins Schwarze getroffen hat und dann alles erledigt ist, sondern darin, dass Spannungsbögen zwischen den Erwartungen und den Realitäten, den Ansichten und den Urteilen, den Fragen und den Antworten aufgebaut werden, die jede Sicherheit verunsichern, aber auch jede Skepsis mit Skepsis versehen, damit die Sonde des Zweifels tiefer reicht und die Fackel des Glaubens weiter leuchtet. Einerseits wäre Jesus ein Wesen von einem anderen Stern, gäbe es keine Anknüpfungspunkte, eine Beziehung zu ihm aufzubauen, keine Muster, ihn einzuordnen, keine Vorverständnisse, ihn zu erkennen. Andererseits ist Jesus ein Mensch, der in kein Schema passt. Der Grund besteht nicht schon darin, dass sich schlechterdings kein Mensch

in ein Schema pressen lässt. Er besteht in seinem Evangelium. Nach dem Neuen Testament verkündet Jesus die Nähe der Gottesherrschaft als Heil für die Menschen (Mk 1, 15). Man muss ihm das Evangelium glauben; er kann nur mit dem ganzen Einsatz seiner Person für diese Gute Nachricht Zeugnis ablegen. Weil das, was er zu sagen hat, so unerhört gut ist, ist er ein Original, keine Kopie – und umgekehrt.²

Ob aber das Bild des Neuen Testaments mit diesem Evangelium die wahre Geschichte Jesu sichtbar macht oder verzeichnet, wird seit der Aufklärung kontrovers diskutiert. Die Religionsgeschichte ist ein Teil des modernen Diskurses über Jesus; sie will ihn durch Vergleiche einordnen. In den Evangelien hingegen dienen sie der christologischen Profilierung. Jesus ist kein *alter ego* des Johannes, weil er der «Stärkere» ist, der nicht nur verkündet, dass Gott mit seinem Zorn, sondern dass er mit seiner Liebe im Recht ist. Jesus ist kein zweiter Elija, weil er für die Ehre Gottes nicht mit Gewalt eintritt, sondern sein eigenes Blut vergießt; er ist keiner in der Reihe der Propheten, weil er *der* Prophet ist, der *das* Evangelium bringt. Die Vergleiche, die in den Evangelien gezogen werden, bleiben im Traditionsraum Israels. Es ist auch kein Zufall, dass zwar Johannes der Täufer erwähnt wird, nicht aber Diogenes in der Tonne. Doch es ist kein Einwand gegen das Projekt der Religionsgeschichte, den Radius weiter zu ziehen. Der biblische Traditionsraum ist nicht hermetisch abgeschlossen; das Evangelium ist nicht vakuumverpackt. Paulus sieht allem Anschein nach allen Anlass, sich vor der Gefahr der Verwechslung mit kynischen Wanderpropheten zu schützen (1 Thess 2, 1–12); beim Blick auf die fahrenden Propheten, die Anfang des 2. Jahrhunderts das Stirnrunzeln von Kirchenmännern, so die Didache, ausgelöst haben, tritt der Phänotyp eines christlichen Kynikers klarer vor Augen.

Aber bei Jesus? Auf einem eigenen Blatt steht, dass die Lage der Quellen bei der historischen Rekonstruktion der kynischen Bewegung um einiges schwieriger als bei der jesuanischen ist und dass die Kyniker-These originär einen hermeneutischen Primat der apokryphen vor den kanonischen Evangelien voraussetzt,³ der philologisch schwer zu begründen ist.⁴ Wie präsent der Kynismus in Palästina war, ist strittig. Zweifellos gibt es Vergleichspunkte: Jesus war arm und ehelos; er war ein freier Mann; er war viel unterwegs; er hat sich einladen lassen; er hatte ein Herz für Tiere; er ist verlacht und verspottet worden; er war ein Lehrer des Volkes. Aber das verbindet ihn nicht nur mit Kynikern, sondern mit vielen philosophisch und religiös ambitionierten, mit asketischen und reformerischen, auch revolutionären Gruppen, von denen die wenigsten sich als Kyniker gesehen hätten. Man kann den Begriff des Kynismus so weiten, dass all diese Bewegungen erfasst werden. Aber dann muss man intern differenzieren: zwischen Griechen und Juden, Stoikern und Platonikern, Sokrates und seinen Schülern, Plato, Aristoteles und Antisthenes. Man kann den Kynismus auch idealisieren, wie es

Epiktet getan hat. Dann bleiben immer noch Unterschiede: Jesus war nicht schamlos; vor allem war er nicht agnostisch. Die kynische Bewegung hat kein Evangelium; das spricht nicht gegen sie. Aber Jesus hatte ein Evangelium; das macht den Unterschied.

Jesus ist kein Philosoph, sondern ein Prophet

Die Kyniker sind keine Theoretiker, sondern Praktiker; sie sind Moralisten.⁵ Sie lehren Tugenden. Das ist aller Ehren wert. Jesus hätte es auf keinen Fall verachtet. Den Beobachtungen, die sie machen, hätte er vielfach zugestimmt. «Die Sklaven [...] dienen ihren Herren, und die Nichtsnutze ihren Begierden», soll Diogenes gesagt haben (Diogenes Laertius VI, 66), und: «Wo dein Schatz ist, da ist dein Herz», steht in der Bergpredigt (Mt 6, 21). «Auf der Jagd nach Vergnügungen um jeden Preis werde ihr Leben immer freudloser und mühsamer, und während sie glaubten, für sich selbst vorzusorgen, kämen sie vor Sorge und Voraussicht erbärmlich um», habe Diogenes gelehrt (Dion Chrysostomos VI, 29), und Jesus lehrt nach dem Markusevangelium: «Was nützt es dem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen und seine Seele zu verlieren? Was könnte der Mensch als Preis für seine Seele bezahlen?» (Mk 8, 36f). Die Reihe der Beispiele ließe sich erheblich verlängern. Die Kyniker hatten einen Blick für die Realitäten des Lebens, Jesus gibt sich keinerlei Illusionen hin; die Gottesherrschaft ist kein Wolkenkuckucksheim. Die Philosophie wird im Haus der neutestamentlichen Theologie nicht verachtet, sondern geschätzt, weil sie Wahrheitsliebe mit Erkenntnisdrang paart. In der jesuanischen Überlieferung des Doppelgebotes ist eigens davon die Rede, dass man Gott nicht nur mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzer Kraft, sondern auch mit vollem Verstand lieben soll (Mk 12, 28–34 parr.). Zur Verkündigung des Evangeliums gehört nach den kanonischen wie den apokryphen Jesustraditionen die Lehre; denn der Glaube ist nicht blinder Gehorsam, sondern einsichtsvolle Zustimmung, begründetes Vertrauen, reflektiertes Bekenntnis. Jesus ist auch ein Lehrer der Weisheit. Er war nicht nur am ewigen Leben im Himmel, sondern auch am guten Leben auf Erden interessiert; es musste nicht unbedingt glücklich sein, aber es sollte glücken.

Dennoch ist Jesus kein Philosoph. Man braucht den Pascal'schen Gegensatz zwischen dem Gott der Philosophen und dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nicht zu überzeichnen, um zu sehen, dass Jesus nach dem Neuen Testament mit einer Botschaft unterwegs ist, die er nicht aus genauer Naturbeobachtung, nicht aus der Reflexion menschlicher Erfahrung, nicht aus spekulativer Logik, sondern nur aus Offenbarung haben kann (Mt 11, 25ff par. Lk 10, 21f). Man muss die Grundlinie der synoptischen Tradition für

eine Verzeichnung halten, damit aber nicht nur die traditionelle Christologie, sondern auch die historisch-kritische Jesusforschung *ad acta* legen, wenn man die These vertreten wollte, Jesus habe nicht das Reich Gottes verkündet und dabei das Wort Gott großgeschrieben. Wenn man aber an der Guten Nachricht Jesu festhält, muss er als Prophet gesehen werden. Als Prophet liebt er die Weisheit; aber seine Prophetie revolutioniert die Weisheit dieser Welt.

Auch die Religionsgeschichte kommt bei Jesus zuerst auf den Typ des Propheten. Sie hat nicht nur die großen Gestalten wie Mose und Elija, Jesaja und Jeremia vor Augen, mit denen das Neue Testament Jesus umgibt, sondern schaut auch auf die prophetischen Figuren der damaligen Gegenwart, von denen z. B. der jüdische Zeithistoriker Flavius Josephus berichtet. Was diese Propheten zu den Zeichen der Zeit, zu den Lehren aus der Geschichte, zur Geltung des Gesetzes, zur Entwicklung der Zukunft sagen, können sie nur von Gott haben, weil die Horizonte der Tradition und der Rationalität gesprengt werden. Ob es sich um wahre oder falsche Propheten handelt, wird kontrovers diskutiert, auch bei Jesus. Die Diskussion wird aber geführt, weil die Prophetie die Unterscheidung von Wahr und Falsch in die Religion einführt und mit der Autorität Gottes vertritt. Die Kriterien der Unterscheidung sind nach der Tora die Intensivierung der Gottesverehrung (Dtn 13, 2–6), die Übereinstimmung mit Mose (Dtn 18, 15f) und die Zuverlässigkeit der Prognosen (Dtn 18, 21f); auf dieser Linie darf man in der Jesustradition das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe nennen: Keine Prophetie, die zum Hass aufruft, kann wahr sein; aber die Liebe kann nur dann wahr sein, wenn am Ende nur sie zählt, wie oft auch immer sie verraten wird oder zerbricht, und das heißt: wenn Gott selbst sie bewahrheitet. Die Antike kennt durchaus eine philosophische Theologie und auch eine philosophische Inspiration. Aber sie kennt beides eher in sokratischen und platonischen Traditionen als in kynischen. Anders formuliert: Wenn es antike Philosophen gab, die keine Offenbarung beanspruchten, waren es die Kyniker; wenn es einen Propheten gab, der Offenbarung beanspruchte, war es Jesus. Um der überragenden Bedeutung willen, die für Jesus die Gottesfrage und die Glaubensantwort hat, um seiner Verwurzelung in Israel willen ist seine Deutung als Prophet wesentlich; die historische Rückfrage stößt an keiner Stelle in einen Raum vor, in dem die Leidenschaft für Gott fehlte, die Suche nach seiner Gegenwart und die Frage nach seinem Kommen.

Im biblischen Prophetenbild gehört zur Inspiration die Passion. «Ein Prophet gilt nichts im eignen Land» (Joh 4, 44). Einerseits kann ein Prophet nur mit vollem persönlichen Einsatz für das eintreten, was er zu sagen hat; denn es kann ja nur seine Intuition sein, die zählt, wenn anders es überhaupt einer Prophetie bedarf. Andererseits kann ein Prophet, wenn er in der Welt das Wort Gottes verkündet, nicht auf allgemeinen Beifall hoffen, sondern muss damit rechnen, den Widerspruch zu Gott auszulösen, der die prophe-

tische Stimme nötig gemacht hat. Zu den ältesten Deutungen der Passion Jesu gehören jene, die an das Geschick der leidenden Propheten erinnern. Von einem Sinn, einer Heilsbedeutung des Todes Jesu ist hier nicht die Rede, nur vom Preis der Liebe, vom Einsatz des Lebens, vom Martyrium der Gerechtigkeit. Der Spott, den die Kyniker auf sich ziehen, schmerzt nicht weniger als das Leiden Christi. Aber die Kyniker spotten ihrer Ketten, Jesus betet für seine Henker.

Jesus ist kein Zyniker, sondern ein Mystiker

Ob die Kyniker Zyniker waren, ist fraglich. Sie galten nicht gerade als frisch und fromm, aber als fröhlich und frei, vor allem jedoch galten sie als frech. Deshalb werden sie oft kritisiert und diffamiert, wie die Christen auch. Dass sie «Hunde» seien, ist ursprünglich eine Beleidigung, die sie zu einem Ehrentitel umgemünzt haben. Nach Wikipedia ist ein Zyniker ein beißender Spötter, der sich um Konventionen nicht schert und die Gefühle anderer Menschen bewusst verletzt. Zu den Verweistichwörtern gehören Ironie und Sarkasmus. Dieser Zynismus ist hoch attraktiv und hoch aktuell. Harald Schmidt würde sich geschmeichelt fühlen, wenn man ihn einen Zyniker nannte. Man kann mit Zynismus aber auch philosophische Weihen erlangen. Peter Sloterdijk hat das Undogmatische, Uneindeutige, Unsichere der Kyniker gefeiert, als Medizin gegen die Ideologien, auch die humanitären, und als Gift für die Gutmenschen, die alles schönreden wollen, aber die Augen vor der Wirklichkeit verschließen.⁶ Seine Visionen eines genmanipulierten Menschenparks lassen zwar viele schauern⁷; aber erstens hat der Antihumanismus seine eigene Dialektik; zweitens könnte der Zynismus der Genom-Optimierung ein Verrat der zynischen Paradoxien an Nietzsches Ideologie des Übermenschen sein und drittens dürfen die Philosophen der Antike nicht für die Obsessionen der Neuzeit verantwortlich gemacht werden.

Doch sind die Kyniker damit noch nicht als Vorbilder Jesu gerettet. Entscheidend für ihr Selbstverständnis ist ihr Verhältnis zur Freiheit. Das sollte auch im Vordergrund des Vergleiches stehen. Freiheit ist für die Kyniker in erster Linie Unabhängigkeit: nicht nur von Traditionen und Besitz, von Anerkennung und Macht, sondern auch von Bedürfnissen. Mit den Stoikern verbindet sie die Hochschätzung der Unempfindlichkeit, der Unerschütterlichkeit, der Unbeugsamkeit. Von vielen Stoikern unterscheidet sie die Radikalität, in der sie ihre Unabhängigkeit gelebt haben. Ihre Armut zeigt ihre Verachtung des Geldes, ihre Ehelosigkeit ihre Verachtung des Leibes, ihre Wanderlust ihre Verachtung der Heimat. Der Grund dieser Verachtung ist die Einsicht in die Vergänglichkeit der Welt: «Seit Antisthenes mich befreit

hat, wurde ich nicht mehr zum Sklaven. Er hat mich gelehrt, was mein ist und was nicht. Besitz ist nicht mein, Verwandte, Hausgenossen, Freunde, Ruhm, Heimat: all das ist mir fremd», soll Diogenes nach Epiktet berichtet haben (*dissertationes* III 24, 67f). Das Ethos dieser Unabhängigkeit ist hoch: Die Vergänglichkeit alles Irdischen begründet die Gleichheit aller Menschen, die Sinnlosigkeit der Gewalt den Pazifismus, die Ungerechtigkeit der Welt die Überwindung des Feindeshasses. In seiner Freiheit kann jeder Kyniker sagen: Heute ein König (cf. Epiktet, *dissertationes* 22, 49).

Das Wesen der Freiheit ist für Jesus aber nicht Unabhängigkeit, sondern Unbedingtheit. Sie realisiert sich als Hingabe: in erster Linie als Dienst an Gott, nicht an einen unbewegten Beweger, nicht an ein letztes Prinzip, sondern an den «Gott Abrahams, Gott Isaaks und Gott Jakobs» (Mk 12, 26), an den «Vater», der ihn seinen Weg gehen lässt (Mk 14, 36). Diese Intensität der Gottesliebe hat Johann Baptist Metz vor Augen, wenn er den Begriff der Mystik aus dem Exil der modernen Theologie befreit und als Merkmal eines sensiblen, engagierten, progressiven Christseins erhellt hat.⁸

Aus dieser Mystik erklärt sich die Freiheit Jesu: Er gibt weder dem König von Galiläa nach, dem «Fuchs» Herodes Antipas (Lk 13, 32; vgl. 23, 6–12), noch knickt er vor dem Hohenpriester Kaiaphas ein (Mk 14, 55–65 parr.) oder dem Präfekten Pontius Pilatus, dem Statthalter des Kaisers (Mk 15, 1–15 parr.). Weil die Freiheit, die Jesus meint, die Liebe zu Gott atmet, dem Schöpfer und Erlöser, wird keine menschliche Instanz anerkannt, die das, was Gottes ist, verunklart oder vereinnahmt (Mk 12, 17); aus demselben Grund führt sie aber nicht zur Weltverachtung, sondern zur Schöpfungsbejahung – die so groß ist, dass sie Kreuzesnachfolge umschließt (Mk 8, 34 parr.). Jesus erweist seine Freiheit in seiner Hingabe. Die «Freiheit von» dient der «Freiheit zu». «Der Menschensohn ist nicht gekommen, bedient zu werden, sondern zu dienen», heißt es als Jesuswort im Markusevangelium, mit der Fortsetzung: «und sein Leben zu geben als Lösegeld für viele» (Mk 10, 45 parr. Mt 20, 28). Man braucht sich nicht auf die These zu versteifen, einen O-Ton Jesu zu hören, mit dem Menschensohntitel und gar in beiden Teilen, um ein Echo seines Evangeliums zu erkennen. Jesus ist der «Mensch für andere», wie ihn Dietrich Bonhoeffer beschrieben hat.⁹ Seine Hingabe geht nicht in Philanthropie auf; sie ergibt sich aus der Dynamik der Gottesherrschaft: dem Kommen der Rettung zu denen, die womöglich gar nicht ahnen, in welcher Gefahr sie stehen. Dass die Ersten die Letzten und die Letzten die Ersten werden (Mk 10, 31 parr. Mt 19, 30; Mt 20, 16; Lk 13, 30), erklärt sich nicht daraus, dass alles egal ist, sondern daraus, dass Gott die «Mächtigen vom Thron stößt» und «die Niedrigen erhöht», wie es im Magnifikat heißt (Lk 1, 52). Dass die Kyniker so nicht denken, ehrt sie, weil sie keine Heilsbotschaft auszurichten haben; aber dass Jesus so denkt, zeigt, dass er kein Zyniker ist.

«Hunde, wollt ihr ewig leben?», soll Friedrich der Große, der in jede Ahnentafel des modernen Zynismus gehört, 1757 bei der Schlacht von Kolin seine Soldaten gefragt haben, damit sie nicht fliehen, sondern kämpfen. Ja, sie sollen ewig leben, wäre die Antwort Jesu gewesen. Die Griechin hat ihm auf die Sprünge geholfen, ein Hundefreund zu werden.

ANMERKUNGEN

¹ Bernhard LANG, *Jesus der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers*, München 2010.

² Vgl. Thomas SÖDING, *Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung*, Freiburg – Basel – Wien ²2012.

³ Vgl. John Dominic CROSSAN, *Der historische Jesus*, München 1995 (amerik. 1991).

⁴ Vgl. Hans-Josef KLAUCK, *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung*, Stuttgart 2002.

⁵ Vgl. Klaus DÖRING, *Die Kyniker* (Faszination Philosophie), Bamberg 2006.

⁶ Peter SLOTERDIJK, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt/M. 1983.

⁷ DERS., *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt 1999.

⁸ Johann Baptist METZ, *Mystik der offenen Augen. Wenn Spiritualität aufbricht*, Freiburg – Basel – Wien ²2011 (2010).

⁹ Dietrich BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. E. Bethge (Siebenstern-Tb. 1), Hamburg ⁸1974 (¹1951).

HERBERT SCHLÖGEL · REGENSBURG

DIE BISCHOFSSYNODEN ZU EHE UND FAMILIE (2014/15)

Eine neue Phase der Konzilsrezeption

Als Papst Franziskus im Oktober 2013 eine außerordentliche Bischofssynode für den Herbst 2014 einberief, war dies überraschend, da der nächste reguläre Termin 2015 gewesen wäre, bei dem nun eine ordentliche Bischofssynode stattfinden wird. Die Überraschung steigerte sich noch, als das Vorbereitungsdokument «Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung» im Teil III einen Fragebogen enthielt, in dem die Ortskirchen zur aktiven Mitwirkung eingeladen wurden. Dabei richtet sich der Fragebogen an die Bischöfe, die aber die Fragen «in die Pfarreien und kirchlichen Bewegungen hineintragen» (Erzbischof Baldisseri, Generalsekretär der Bischofssynode) sollten.

Seit der Ankündigung der Bischofssynode und den zumindest im deutschsprachigen Raum weitgehend veröffentlichten Ergebnisse bis hin zur Kardinalsversammlung im Februar 2014, fand und findet innerkirchlich eine intensive Diskussion zum Themenumfeld «Ehe und Familie» oder, wie es heute zum Teil formuliert wird, zu «beziehungsethischen Fragen» statt. In dieser Form hat es eine universalkirchliche Diskussion, an der sowohl zahlreiche Bischöfe als auch viele Gläubige teilnehmen, seit langem nicht gegeben. Im Blick auf die Bischöfe erinnert ein solches öffentliches Ringen an das II. Vatikanische Konzil – vor allem an die Diskussion um die Pastoralkonstitution «Gaudium et spes». Dieses wird noch dadurch verstärkt, dass gerade die Auseinandersetzung mit Fragen der Empfängnisregelung der Diskussion auf dem Konzil durch Papst Paul VI. entzogen wurde.

Wer die Debatten um die damit verbundenen Fragen seit dem Konzil verfolgt hat, wird immer wieder darauf stoßen, dass das jeweils zu Tage

HERBERT SCHLÖGEL OP, geb. 1949, Professor für Moralthologie an der Universität Regensburg, Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

tretende Kirchenverständnis, die Form der Rezeption des II. Vatikanischen Konzils und beziehungsethische Herausforderungen in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis stehen. Dabei sind nicht immer alle drei Dimensionen in gleichem Maße beteiligt. Beim Blick auf die Wirkungsgeschichte des II. Vatikanischen Konzils ist nicht nur die «Hermeneutik der Reform» zu beachten, sondern auch, dass alle, die sich derzeit damit auseinandersetzen, dies von einem «biographischen» Standpunkt aus tun. Es ist ein Unterschied, ob und in welcher Lebensphase die Betreffenden das Konzil «erlebt» haben oder ob sie noch gar nicht geboren waren, als das Konzil endete. Wir befinden uns in einer Phase des Übergangs. «Das *kommunikative Gedächtnis*, das sich auf Akteure und Zeitzeugen des Konzils und damit auf mündliche Überlieferungen stützen kann, weicht mehr und mehr [...] dem *kulturellen Gedächtnis*, das auf das Textcorpus der verabschiedeten Dokumente, aber auch auf die Vorstufen, das weit gestreute Material von Tagebuchaufzeichnungen und Korrespondenzen der Konzilstheologen und Bischöfe zurückgreift».¹

Selbstverständlich kann es im Folgenden nur um geraffte Darstellungen gehen, die aber die Ausgangsthese erläutern sollen.

1. Rückblick auf die Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» und die Anmerkung 14 in Abschnitt 51

Wenn hier von einer neuen Phase der Konzilsrezeption gesprochen wird, ist es angezeigt, auf die Pastoralkonstitution zurückzuschauen und dementsprechend die genannte Anmerkung einzuordnen. Wie sehr die Pastoralkonstitution Ergebnis des konziliaren Dialogs ist, erweist sich an der intensiven Auseinandersetzung über den Inhalt wie ebenfalls über die Form (was ist eine Pastoralkonstitution?) des Textes.² In der Konstitution findet sich eine positive Auseinandersetzung mit den Problemen der damaligen Welt. Ihre theologische Rückbindung an die Kirchenkonstitution «Lumen gentium» darf nicht übersehen werden. Darauf hat Joseph Ratzinger in einem vielbeachteten Aufsatz zehn Jahre nach dem Konzil in dieser Zeitschrift hingewiesen.³

Der konziliare Dialog spiegelt sich u. a. im Verständnis der Ehe in diesem Dokument wider. Es ist geprägt vom Gedanken des «Bundes». Die Ehe wird gekennzeichnet als «innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe» (GS 48).⁴ Im Zusammenhang mit der Geburtenregelung (GS 51) wird dann in der schon genannten Anmerkung 14 auf die Enzyklika «Casti connubii» (1930) und verschiedene päpstliche Ansprachen verwiesen. Dann heißt es: «Bestimme Fragen, die noch anderer sorgfältiger Untersuchungen bedürfen, sind auf Anordnung des Heiligen Vaters der Kommission für das Studium des

Bevölkerungswachstums, der Familie und der Geburtenhäufigkeit übergeben worden, damit, nachdem diese Kommission ihre Aufgabe erfüllt hat, der Papst eine Entscheidung treffe. Bei diesem Stand der Doktrin des Lehramts beabsichtigt das Konzil nicht, konkrete Lösungen unmittelbar vorzulegen.»

An dieser Stelle zeigt sich eine Parallelität von zwei unterschiedlichen Herausforderungen. Die erste ist moraltheologisch begründet: Einerseits wird von der Ehe als Bund gesprochen und der Sache nach von verantworteter Elternschaft; andererseits wird die Konkretisierung für die Empfängnisregelung dem Konzil entzogen, d. h. sie unterbleibt an dieser Stelle. Die zweite Herausforderung ist ekklesiologisch: Einerseits wird hier eine Spannung in der Beziehung von Papst und Bischöfen sichtbar, andererseits spiegelt sich in ihr – wenn auch in umgekehrter Reihenfolge – das Verhältnis von Konzilsmehrheit zu Konzilsminorität wider. Walter Kasper spricht deshalb von einer «Juxtaposition», die sich in den Konzilstexten findet, und das nicht immer ein vermitteltes Nebeneinander der Position der Konzilsmehrheit und -minderheit zur Folge hat.⁵ Aus moraltheologischer Sicht heißt dies, dass keine konsequente Übertragung der Ehe-theologie auf die Frage der Geburtenregelung stattfindet. In GS 51 stehen daher zwei Entwicklungslinien nebeneinander.

2. *Humanae vitae* (1968), Erklärungen von Bischofskonferenzen und das Gewissen

Gegenüber der gesellschaftlichen Situation Anfang der 1960er Jahre hatte es markante Verschiebungen gegeben: Die Institutionenkritik wurde in den westlichen Ländern durch die Bewegung der sogenannten 68er vorangetrieben. Die weltpolitischen Spannungen, wie sie z. B. beim Einmarsch der Sowjetunion in die Tschechoslowakei zum Ausdruck kam, wuchsen. Die positive Grundstimmung auf dem II. Vatikanischen Konzil wandelte sich in eine pessimistische Betrachtung der Kultur. Diese Veränderungen waren auch innerkirchlich spürbar. Zum Teil gegensätzliche Erwartungen erfüllten sich bei der Verwirklichung des Konzils nicht.

Wie beim Konzil angekündigt, hat Papst Paul VI. das Thema der Geburtenregelung einer Kommission übertragen, die er später durch die Berufung von Bischöfen und Kardinälen erweiterte. In dieser Zusammensetzung ergab sich genau dieselbe Situation wie auf dem Konzil von Mehrheit und Minorität. «Das Hauptgutachten der Kommissionsmehrheit sprach sich also aufgrund der vielfältigen sozialen und demokratischen Veränderungen sowie aufgrund der neuen Humanwissenschaften und anthropologischen Einsichten in den Sinnzusammenhang menschlicher Geschlechtlichkeit, in enger Anlehnung an die Ehelehre des II. Vatikanischen Konzils, für eine

Weiterentwicklung der traditionellen Ehemoral aus». ⁶ Papst Paul VI. schloss sich dann dem Minderheitenvotum an.

Paul VI. beschreibt die eheliche Liebe im ersten Teil der Enzyklika in enger Anlehnung an GS als ganzheitlich personal. Die Enzyklika spricht von «verantwortungsbewußte[r] Elternschaft» (*HV* 10) und fokussiert dann die eheliche Liebe auf die Fortpflanzung. Die Offenheit jeder sexuellen Begegnung auf die Weitergabe des Lebens wird betont. Dies geschieht in *HV* an dieser Stelle mit Verweis auf «*Casti connubii*» (1930) und andere lehramtliche Äußerungen vor dem II. Vatikanischen Konzil. Da diese Fragestellung auf dem Konzil nicht behandelt werden durfte, überrascht dieser Rückgriff nicht. Naheliegend ist von daher die Folgerung: «Durch die Rückkopplung der sittlichen Legitimität jeder einzelnen ehelichen Begegnung an das untrennbare Junktum von ehelicher Liebe und Fortpflanzung ändert sich an der traditionellen Ausrichtung der Ehe und des ehelichen Aktes auf die Zeugung von Nachkommenschaft letztlich nichts». ⁷ Eine Verschiebung der konziliaren Perspektive ist hier zu konstatieren. Ekklesiologisch wie moraltheologisch aufschlussreich erweist sich die Reaktion auf diese Enzyklika. Im deutschsprachigen Raum wurde das Verbot der künstlichen Empfängnisverhütung von vielen Katholiken nicht verstanden. Viele Bischofskonferenzen haben nach dem Erscheinen von «*Humanae vitae*» Erklärungen abgegeben. Das ist insofern von Bedeutung, als in einigen Ländern erst infolge des Konzils sich Bischofskonferenzen bildeten. Sie wurden als «vorzügliche Beweise eines fruchtbaren Apostolats» (*CD* 37) charakterisiert und ihr Zusammenschluss auf dem Konzil gewünscht.

Die «Königsteiner Erklärung» der Deutschen Bischofskonferenz im Anschluss an das Erscheinen der Enzyklika weist mit Bezug auf die Kirchenkonstitution auf den religiösen Gehorsam gegenüber dem authentischen Lehramt (*LG* 25) hin, hält aber die Abweichung von einer nicht unfehlbaren Lehre für «grundsätzlich denkbar». ⁸ In einem weiteren Punkt spiegelt sich die Auffassung des Konzils im Wort der Bischöfe wider, wenn auf die Bedeutung der Gewissensentscheidung in Verantwortung vor Gott hingewiesen wird. ⁹ Keinesfalls solle eine Gegennorm aufgestellt werden. Ohne ausdrücklich auf die Konzilstexte zum Gewissen zu rekurrieren, wird doch eine Linie der konziliaren Aussage sichtbar. Wie Karl Golser mit Bezug auf GS 16 und die verschiedenen Textentwürfe herausgearbeitet hat, ist das Gewissen nicht hauptsächlich ein «Anwendungsorgan der objektiven Gesetze». ¹⁰ So hat es noch in einem früheren Entwurf auf dem Konzil geheißen, dass die Christen ihr Gewissen «nach den objektiven Normen ausrichten müssen», während es im verabschiedeten Text heißt, dass in dem Maße, in dem das rechte Gewissen sich durchsetzt, «die Personen und Gruppen [...] sich nach den objektiven Normen der Sittlichkeit zu richten *suchen*» (*GS* 16).

Während *HV* an der Stelle, die sich mit der künstlichen Geburtenregelung befasst, stärker mit Verweis auf Äußerungen vor dem II. Vatikanum argumentiert, orientieren sich die Erklärungen der Bischöfe mehr an den konziliaren Texten. Ekklesiologisch ist es darüber hinaus gerade im Verhältnis Papst – Bischöfe bedeutsam, dass Papst Paul VI. dem Mehrheitsvotum, der von ihm selbst zusammengestellten und einberufenen Kommission von Kardinälen und Bischöfe nicht gefolgt ist.

3. Veritatis splendor (1993) – oberrheinische Bischöfe zu wiederverheiratet Geschiedenen (1993)

Zwei Dokumente aus dem Jahre 1993 sind für unsere Fragestellung besonders aufschlussreich. Da ist als Erstes die Enzyklika von Papst Johannes Paul II. «*Veritatis splendor*» (1993) zu nennen. Was das Gewissensurteil angeht, hält der Text fest: «Das Urteil des Gewissens [...] realisiert «die Anwendung des objektiven Gesetzes auf einen Einzelfall»» (*VS* 59). Dabei wird eine Stellungnahme des Heiligen Offiziums von 1956 zitiert. Dass die Enzyklika an dieser Stelle nicht den genannten Text von *GS* 16 aufnimmt, zeigt das Bestreben, den normativen Gesichtspunkt hervorzuheben. Daher werden «Ausnahmen bezüglich der theoretischen Regel» (*VS* 56) abgelehnt und die Bedeutung der negativen Gebote des Naturgesetzes (vgl. *VS* 52) hervorgehoben. Es wird konstatiert, dass in der Moraltheologie «in einigen Fällen [...] ein Gegensatz zwischen der Lehre [...] und der Norm des einzelnen Gewissens» entsteht. «Auf dieser Grundlage maßt man sich an, die Zulässigkeit «pastoraler» Lösungen zu begründen, die im Gegensatz zur Lehre des Lehramtes steht und eine «kreative» Hermeneutik zu rechtfertigen, nach welcher das sittliche Gewissen durch ein partikulares negatives Gebot tatsächlich nicht in allen Fällen verpflichten würde» (vgl. *VS* 56). Die Enzyklika lässt offen, welche Texte oder Autoren gemeint sind, aber man kann sie durchaus in den Zusammenhang der Erklärungen der Bischofskonferenzen nach «*Humanae vitae*» bringen.¹¹

Unabhängig davon veröffentlichen im selben Jahr die oberrheinischen Bischöfe ein Hirtenwort zu wiederverheiratet Geschiedenen, die sie als «pastorale Orientierungen» verstehen. Hier sprechen sie auch die «Möglichkeit einer Gewissensentscheidung einzelner für die Teilnahme an der Eucharistie» an. Dabei geht es nicht um eine «allgemeine und förmliche amtliche Zulassung», sondern es kann sein, dass nach einem klärenden seelsorglichen Gespräch, sich Einzelne «in ihrem Gewissen ermächtigt sehen, an den Tisch des Herrn zu treten». Diese Entscheidung «kann nur der einzelne in einer persönlichen Gewissensentscheidung unvertretbar fällen».¹²

Die Glaubenskongregation hat in ihrer Antwort darauf die bisherige Auffassung bekräftigt, dass wiederverheiratet Geschiedene nur unter der Voraussetzung sexueller Enthaltsamkeit zur Kommunion gehen können. Sie bezog sich beim Thema des Gewissens auf «*Veritatis splendor*» (55).¹³

Als Fazit kann festgehalten werden, dass die Spannung von Gewissen und Norm, wie sie schon in der Diskussion des II. Vatikanischen Konzils zum Ausdruck kam, sich mehr auf die normative Seite hin orientiert.¹⁴ Auch die Verhältnisbestimmung von Lehre (Dogmatik) und Pastoral ist hier zu nennen, in der die Pastoral mehr als Anwendung des vorgegebenen Glaubensinhalts verstanden wird. Dass die Beziehung von Universal- zur Ortskirche hier ebenfalls betroffen ist, soll zumindest erwähnt werden.

4. Freiburger Handreichung – Fragebogen zur Bischofssynode – Äußerungen von Papst Franziskus (2013)

a) Einige Aspekte der «Zwischenzeit»

Bevor auf die drei in der Überschrift genannten Punkte näher eingegangen wird, ist es sinnvoll, Daten aus den dazwischen liegenden Jahren zu benennen. Natürlich sind es nur einige Stichworte, die hier aufgezeigt werden können: diese sind aber wichtig, um die jetzige Diskussion einzuordnen. So kann nicht übersehen werden, dass zu sexualethischen und damit verbundenen beziehungsethischen Fragen – nicht in offiziellen kirchlichen Texten – eine gewisse Sprachlosigkeit in der Kirche vorhanden war. Ein Grund lag sicher darin, dass die offizielle Lehre der Kirche nicht leicht zu vermitteln ist, und diejenigen, die – wenn auch vorsichtig – Korrekturen vorschlugen, mit dem Vorwurf konfrontiert wurden, sie würden nicht die offizielle Lehre der Kirche wiedergeben. Daneben gab und gibt es andere Blickrichtungen. So wurde verstärkt das auf dem Konzil nur kurz angesprochene Thema Familie (vgl. GS 52) u. a. aufgrund veränderter gesellschaftlicher Rahmenbedingungen akzentuiert.¹⁵ Spirituelle Aspekte in Ehe und Familie wurden aufgenommen.¹⁶

Auch die innerkirchlichen Erschütterungen durch sexuellen Missbrauch und Gewalt,¹⁷ haben die Frage nach der Sexual- und Beziehungsethik neu belebt. Selbstverständlich heißt dies nicht, dass die klassische katholische Sexualmoral Auslöser für sexuellen Missbrauch gewesen sei. Ganz im Gegenteil, das Leben nach ihr würde gerade vor sexueller Gewalt und Missbrauch schützen. Was immer die Gründe waren, jedenfalls sind etwa zeitgleich im deutschsprachigen Raum einige Veröffentlichungen erschienen, deren Ziel es war und ist, die Sprachlosigkeit in der Sexual- und Beziehungsethik zu überwinden.¹⁸ Gemeinsam ist den Beiträgen der Versuch, Lebensformen

wie z. B. die Nichteheliche Lebensgemeinschaft nicht nur defizitär, d. h. von ihrem Unterschied zur Ehe zu charakterisieren, sondern deutlich zu machen, welche Werte in ihnen gelebt werden.

Es soll nicht unerwähnt bleiben, dass Papst Benedikt XVI. in seinem Pontifikat diesen Themenbereich zurückhaltend behandelte. Sicher hat er sich dort, wo er sich geäußert hat,¹⁹ im Einklang mit der Tradition seiner Vorgänger befunden. Seine Interviewäußerungen über den Kondomgebrauch bei Infektion mit HIV können als vorsichtige Öffnung verstanden werden.²⁰ Aber der Schwerpunkt seiner Verkündigung lag, wie seine Enzykliken oder seine Mittwochskatechesen zu großen heiligen Frauen und Männern zeigen, auf anderem Gebiet.

Als durchgehendes Problemfeld wurde seit der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1972–1975) die Situation der wiederverheiratet Geschiedenen angesehen. Und dies, obwohl sich Papst Johannes Paul II. im Apostolischen Schreiben «Familiaris consortio» (1981) wie auch später die Glaubenskongregation nach der Veröffentlichung des Schreibens der oberrheinischen Bischöfe dazu eindeutig positioniert haben. Ob in der Unmöglichkeit der davon Betroffenen, zum Sakrament der Versöhnung und zur Eucharistie zu gehen, das letzte Wort gesprochen sei, wurde in der theologischen Diskussion wieder aufgegriffen.²¹ Hier hat die Handreichung des Erzbistums Freiburg über den deutschen Sprachraum hinaus Beachtung gefunden.

b) Freiburger Handreichung zu wiederverheiratet Geschiedenen²²

Die vom Seelsorgeamt im Erzbistum Freiburg herausgegebene Handreichung greift auf den zwanzig Jahre zuvor erschienenen Text der oberrheinischen Bischöfe zurück und geht erneut auf die Frage eines möglichen Sakramentenempfanges von wiederverheiratet Geschiedenen ein. Es wird auf die Wichtigkeit des «seelsorglich und theologisch fundierten Gesprächsprozess(es) der Partner bzw. einer der Partner» hingewiesen, der dann zu einer verantworteten Gewissensentscheidung führt. «In der Folge einer verantwortlich getroffenen Gewissensentscheidung kann im Einzelfall in der konkreten Situation aber auch die Möglichkeit gegeben sein, die Sakramente der Taufe, der Heiligen Kommunion, der Firmung, der Versöhnung und der Krankensalbung zu empfangen, insofern die erforderliche konkrete Glaubensdisposition vorhanden ist».²³ Weiter schlägt die Handreichung auch ein «Gemeinsames Gebet und Segnung eines Zeichens»²⁴ für die zivilrechtlich in zweiter Ehe verheirateten Paare vor, die darum bitten.

Unter dem institutionell-ekklesiologischen Aspekt ist festzustellen, dass Erzbischof Gerhard Ludwig Müller in seiner Eigenschaft als Präfekt der

Glaubenskongregation gerade diese beiden Punkte kritisierte und eine Korrektur anmahnte, da eine mögliche Wiedenzulassung zu den Sakramenten und ein liturgisches Zeichen nicht mit der kirchlichen Lehre übereinstimmen. Dem widersprach Kardinal Reinhard Marx, der dem achtköpfigen Kardinalsrat zur Kurienreform angehört, mit dem Hinweis, dass der Präfekt der Glaubenskongregation diese Diskussion nicht beenden könne.²⁵ Dies ist insofern aufschlussreich, weil der Präfekt der Glaubenskongregation sich im Rahmen der Aufgabenbeschreibung für dieses Dikasterium der Apostolischen Konstitution «Pastor bonus» von 1988 (Nr. 48–51) bewegte. Gerade eine Überarbeitung dieser Konstitution ist aber Aufgabe des Kardinalsrates, den Papst Franziskus eingesetzt hat. Darüber hinaus ist die Äußerung von Kardinal Marx auf dem Hintergrund der einberufenen Bischofssynoden zu Ehe und Familie und den mit dem Vorbereitungsdokument verbundenen Fragebogen zu sehen.

c) Vorbereitungsdokument zur Bischofssynode²⁶ und Ergebnis der Umfrage

Im inhaltlichen Teil wird die kirchliche Lehre über die Familie dargestellt. Der daran anschließende Fragebogen greift einige Themen wie z. B. die Empfängnisverhütung auf, die in GS 51 (Anm. 14) der Diskussion auf dem Konzil durch Papst Paul VI. entzogen wurden. Man kann hier deshalb von einer neuen Phase der Konzilsrezeption sprechen. Die Umfrage sowie ihre Ergebnisse sind ekklesiologisch wie ethisch bedeutsam.

Ekklesiologisch: Welchen ekklesialen Stellenwert hat eine solche Befragung der Gläubigen? Es besteht Übereinstimmung, dass Glaubensinhalte nicht durch einen «Volksentscheid» ermittelt werden können. Aber als unerheblich kann die Umfrage auch nicht erklärt werden, denn dann müsste zurecht gefragt werden, warum sie durchgeführt wurde. Behutsam tastet man sich hier an den Begriff des Glaubenssinns der Gläubigen (*sensus fidei*) heran, ohne ihn gleich in offizieller Terminologie zu verwenden. So hält Erzbischof Lorenzo Baldisseri, der Generalsekretär der Bischofssynode, fest, dass der Fragebogen «mehr als eine soziologische Untersuchung» sei. «Er ist auch eine kirchliche und geistliche Überlegung».²⁷

Die Antworten in pastoraler und ethischer Hinsicht bringen die österreichischen Bischöfe prägnant auf den Punkt: «Hohe Zustimmung zu Ehe und Familie, aber große Diskrepanz in Fragen wie Empfängnisregelung oder kirchlicher Umgang mit wiederverheiratet Geschiedenen».²⁸ Auch wenn das Auseinandertreten einzelner normativer Festlegungen auf lehramtlicher Seite und des de facto gelebten Ethos vieler Gläubigen nicht überraschend ist, so ist es hier (erneut) nachdrücklich dokumentiert.

Da Papst Franziskus diesen Prozess in der Kirche angestoßen hat, ist es wichtig, seine Äußerungen zu unserer Fragestellung aufzunehmen. Der Ausdruck «Äußerungen» ist hier bewusst gewählt, da sowohl die Enzyklika «*Evangelii gaudium*» (2013) wie Interviewaussagen zur Sprache kommen.

d) Äußerungen von Papst Franziskus

Dass beziehungsethische Themen im Rahmen von Bischofssynoden erörtert werden, ist nicht neu. Dem Apostolischen Schreiben «*Familiaris consortio*» (1981) ging die Bischofssynode 1980 über «Die Christliche Familie» voraus. Der Rahmen heute ist aber anders, wie nicht nur das Vorbereitungsdokument zeigt. Es folgen zwei Bischofssynoden aufeinander. Die erste (außerordentliche) hat als Mitglieder die Vorsitzenden der jeweiligen Bischofskonferenzen. Deren Bedeutung wird von Papst Franziskus in «*Evangelii gaudium*» hervorgehoben. Er resümiert, dass der Wunsch des II. Vatikanischen Konzils, dass «die Bischofskonferenzen vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten (können), um die kollegiale Gesinnung zur konkreten Verwirklichung zu führen» (LG 23) «sich nicht völlig erfüllt» hat, «denn es ist noch nicht deutlich genug eine Satzung der Bischofskonferenzen formuliert worden, die sie als Subjekte mit konkreten Kompetenzbereichen versteht, auch einschließlich einer gewissen authentischen Lehrautorität» (EG 32). An anderer Stelle spricht er von der «Bedeutung der bischöflichen Kollegialität» und die «Erfahrung der Synodalität» (EG 246). Hier können die Katholiken im Dialog mit den orthodoxen Brüdern lernen (vgl. EG 246). Zugleich ermutigt der Papst immer wieder die Bischöfe, auf die Glaubenden in ihren Ortskirchen zu hören.

In ethischer Hinsicht fällt auf, dass im Zusammenhang der Themen, die den Fragebogen betreffen, der Papst sich zurückhaltend äußert, die normative Aussage zugleich aber stehen lässt, so z. B. im Blick auf «*Humanae vitae*»: «Die Frage ist nicht, ob man die Lehre ändert, sondern ob man in die Tiefe geht und dafür sorgt, dass die Pastoral die einzelnen Lebenslagen und das, wozu die Menschen jeweils imstande sind, berücksichtigt». ²⁹ Wie diese Spannung ausgehalten wird, ist eine der Aufgaben, die im Verlauf der Bischofssynode weiter einer Klärung zuzuführen ist.

5. Eine neue Phase der Konzilsrezeption

Wie kaum ein anderes Dokument des Konzils gilt «*Gaudium et spes*» als Ergebnis des konziliaren Dialogs. Zurecht gehört der Dialog zu zentralen Metaphern des Konzils. ³⁰ Durch die Eröffnung eines breit angelegten Dis-

kurses über Fragen, die in GS nicht der Diskussion unter den «Vätern» anheim gestellt war, nimmt Papst Franziskus zum einen den konziliaren Dialogprozess auf, zum anderen führt er ihn in der Vorbereitung auf die Bischofssynoden weiter. Verbunden damit wird die Bedeutung der Ortskirchen wieder mehr hervorgehoben. Dies zeigt sich u. a. darin, dass die Bischöfe ausdrücklich aufgefordert waren, allen Gläubigen die Möglichkeit zu geben, ihre Antworten einzubringen. Dann sollten die Ergebnisse, versehen mit einer Stellungnahme der jeweiligen Bischöfe, über die Bischofskonferenzen, die ihrerseits eine Zusammenfassung der Umfrage in den Diözesen zu formulieren hatten, an das Synodensekretariat weiterleiten. Die Stellung der Bischofskonferenzen wird durch die Anwesenheit aller Vorsitzenden bei der außerordentlichen Synode deutlich.

Eine Akzentverschiebung ist hier festzustellen, die den Bischofskonferenzen und den Ortskirchen damit wieder mehr Gewicht einräumt, als dies in den Jahren davor der Fall war. Insofern kommt ebenfalls wieder stärker die Lehre vom Glaubenssinn der Gläubigen in den Blick.³¹

Im Rahmen der neuen Phase der Konzilsrezeption muss die Rede von Kardinal Kasper vor den Kardinälen am 20.02.2014 gesehen werden, die dieser auf Wunsch von Papst Franziskus dort gehalten hat. Zur Vorbereitung auf die Synode sprach der Kardinal über «Das Evangelium von der Familie». ³² Ein Abschnitt in seiner Rede drehte sich um Lösungsvorschläge für wiederverheiratet Geschiedene. Diese Überlegungen bestimmten später die Diskussion unter den Kardinälen. Hier werden wieder zwei Dimensionen unserer Fragestellung sichtbar: Die ethische Herausforderung, wie mit wiederverheiratet Geschiedenen umzugehen ist, und zugleich die theologische, die Kardinal Kasper in der Interpretation der Konzilstexte aufwirft: «Ist nicht auch in unserer Frage (des Umgangs mit wiederverheiratet Geschiedenen) eine Weiterentwicklung möglich, die die verbindliche Glaubenstradition nicht aufhebt, die aber jüngere Traditionen weiterführt und vertieft?» ³³ Eine ähnliche Entwicklung habe es im Vorfeld des II. Vatikanischen Konzils beim Thema Ökumene und Religionsfreiheit gegeben.

Und ein anderer Gesichtspunkt, der besonders im Vorfeld der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» eine Rolle spielte, wird beim Thema «Ehe und Familie» wieder virulent: Was heißt Pastoral, was sind pastorale Lösungen? Kardinal Kasper sieht darin keine «Gefälligkeit; dies wäre ein falsches Verständnis sowohl der Pastoral wie der Barmherzigkeit [...] Pastoral und Barmherzigkeit stehe nicht im Widerspruch zur Gerechtigkeit, sondern sie sind sozusagen die höhere Gerechtigkeit, weil hinter jeder einzelnen Causa nicht nur ein Fall steht, den man unter einer allgemeinen Regel betrachten kann, sondern eine menschliche Person, die eine einmalige personale Würde besitzt». ³⁴

Auf das Verhältnis von Lehre und Pastoral geht Michael Sievernich in seinem Beitrag «Die »Pastoralität« des II. Vatikanischen Konzils» mit dem Hinweis ein: »Pastoral kann weder als Applikation normativer Vorgaben verstanden werden, sosehr diese selbstverständlich zu berücksichtigen sind, noch kann umgekehrt die Lehre von der Pastoral abgeleitet werden, wenngleich sie Impulse geben, Probleme benennen und neue Lösungen unterbreiten kann».³⁵ Diese Spannung gilt es auszuhalten. Es ist aber aufschlussreich, dass es gerade beim letzten Konzil aufgrund seines pastoralen Ansatzes zu einer Weiterentwicklung der Lehre kam, die nicht als Widerspruch zur bisherigen Lehrtradition gesehen wurde.

Ehe und Familie, sexual- und beziehungsethische Themen stehen innerkirchlich wie gezeigt wurde, regelmäßig mit Fragen des Kirchenverständnisses in enger Beziehung. Dies ist besonders seit dem II. Vatikanischen Konzil der Fall. Bereits in der Vorbereitung auf die beiden Bischofssynoden deutet sich eine neue Phase der Konzilsrezeption an.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Jan Heiner TüCK, *Erinnerung an die Zukunft. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil. Einleitung*, in: DERS. (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i. Br. 2013, 15–39, hier 29.

² Zur Vorgeschichte dieser Anm. und der Entstehung von GS: Vgl. Hans-Joachim SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: HThKVatII 4 (2005) 581–886, hier 678–681.

³ Joseph RATZINGER, *Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von »Gaudium et spes« im letzten Jahrzehnt*, in: IkaZ 4 (1975) 439–454.

⁴ Vgl. Christoph KAISER, *Die Ehe als »innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe«*, in: Mariano DELGADO – Michael SIEVERNICH (Hg.), *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Freiburg i. Br. 2013, 305–320.

⁵ Walter KASPER, *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen*, in: Gerfried W. HUNOLD – Wilhelm KORFF (Hg.), *Die Welt für morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft* (FS Franz Böckle), München 1986, 413–425, hier 419.

⁶ Hans-Günter GRUBER, *Christliche Ehe in moderner Gesellschaft. Entwicklung – Chancen – Perspektiven*, Freiburg i. Br. 1994, 155.

⁷ Ebd., 176.

⁸ *Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika »Humanae vitae«* (30. August 1968), Nr. 3, in: *Enzyklika Papst PAULS VI. über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens*, Trier 1968; auf die Maria Troster Erklärung und die Debatte um »Humanae vitae« geht ein: Gerhard MARSCHÜTZ, *theologisch ethisch nachdenken. Bd 2: Handlungsfelder*, Würzburg, 2011, 136–152.

⁹ *Wort der deutschen Bischöfe* (s. Anm 8), Nr. 12.

¹⁰ Karl GOLSER, *Das Gewissen als »verborgenste Mitte im Menschen«*, in: *Brixener Theologisches Jahrbuch* 3 (2012) 23–50, hier 29. Das gilt auch für das nachfolgende Zitat.

¹¹ Vgl. dazu Bernhard HÄRING, *Pastorale Lösungen in der Moral*, in: Diethmar MIETH (Hg.), *Moraltheologie um Abseits? Antwort auf die Enzyklika «Veritatis splendor»*, Freiburg i.Br. (QD 153) 1994, 285–295.

¹² DIE BISCHÖFE DER OBERRHEINISCHEN KIRCHENPROVINZ, *Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen. Einführung, Hirtenwort und Grundsätze*, Freiburg i.Br. – Mainz – Rottenburg – Stuttgart 1993, IV.4.

¹³ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen* (1994), in: vatican.va; Kardinal RATZINGER hat in einem späteren Text (1998) «Zu einigen Einwänden gegen die kirchliche Lehre über den Kommunionempfang von wiederverheiratet geschiedenen Gläubigen» (siehe www.vatican.va) den Text von 1994 aufgenommen und verweist dort im Blick auf die pastoralen Lösungen auf VS 56, wo JOHANNES PAUL II. von der «Anmaßung» sogenannter «pastoraler Lösungen» spricht.

¹⁴ Hans-Günter GRUBER, *Scheidung und Wiederheirat. Zur innerkirchlichen Kontroverse um die wiederverheiratet geschiedenen Gläubigen*, in: ThG 39(1996) 2–17, der dem regelethischen Ansatz der Glaubenskongregation den verantwortungsethischen Ansatz der oberrheinischen Ansatz der ober-rheinischen Bischöfe gegenüberstellt.

¹⁵ Vgl. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Ehe und Familie – in guter Gesellschaft*, Bonn (Die deutschen Bischöfe 61) 1999; Gerhard MARSCHÜTZ, *Familie humanökologisch. Theologisch-ethische Perspektiven*, Münster (StudM 13) 2000; Eberhard SCHOCKENHOFF, *Die Familie als Ort sozialen und moralischen Lernens. Moraltheologische Überlegungen zu ihren anthropologischen Grundlagen*, in: Nils GOLDSCHMIDT u.a. (Hg.), *Die Zukunft der Familie und deren Gefährdungen*, Münster 2002, 17–29; Bernhard LAUX, *In Verteidigung der Liebe. Konturen eines Familienleitbildes für die veränderte demographische und gesellschaftliche Situation*, in: JCSW 49 (2008) 269–295.

¹⁶ Vgl. z. B. Hubertus BRANTZEN, *Mehr als Worte und Gefühle. Liebe leben in Partnerschaft, Ehe, Familie*, Freiburg i.Br. 2002, 197–240; Gunter PRÜLLER-JAGENTEUFEL, *Ehe als eschatologische Existenz. Spiritualität der Ehe in der Spannung von Immanenz und Transzendenz*, in: GuL 77 (2004) 261–274.

¹⁷ Vgl. Stephan GOERTZ, *Sexuelle Gewalt als individuelle Sünde gegen das sechste Gebot!? Marginalien zu blinden Flecken in der Moraltheologie*, in: Stephan GOERTZ – Herbert ULONSKA (Hg.), *Sexuelle Gewalt. Fragen an Kirche und Theologie*, Münster – Berlin 2010, 127–146; Sigrid MÜLLER, *Der Schutz von Minderjährigen vor sexuellem Missbrauch*, in: MThZ 62 (2011) 22–32; Wunibald MÜLLER – Myriam WJLENS, *Ans Licht gebracht. Weiterführende Fakten und Konsequenzen des sexuellen Missbrauchs für Kirche und Gesellschaft*, Münsterschwarzach 2011.

¹⁸ Vgl. Konrad HILPERT (Hg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik*. Freiburg i. Br. (QD 241) 2011; MARSCHÜTZ, *theologisch ethisch nachdenken* (s. Anm. 8), 9–134; Martin M. LINTNER, *Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik*, Innsbruck – Wien 2012; siehe auch: Livio MELINA, *Liebe auf katholisch. Ein Handbuch für heute*, Augsburg 2009.

¹⁹ Vgl. BENEDIKT XVI., *40 Jahre nach Humane Vitae – Ansprache an die Teilnehmer am internationalen Kongress der Lateranuniversität 10. Mai 2008*, in: www.vatican.va.

²⁰ BENEDIKT XVI., *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Freiburg i. Br. 2010, 146.

²¹ Eberhard SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen*, Freiburg i.Br. 2012; Thomas RUSTER – Heidi RUSTER, *Bis dass der Tod euch scheidet? Die Unauflöslichkeit der Ehe und die wiederverheirateten Geschiedenen. Ein Lösungsvorschlag. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal LEHMANN*, München 2013; Günter VIRT, *Moral Norms and the Forgotten Virtue of Epikeia in the Pastoral Care of the Divorced and Remarried*, in: Melita Theologica. Journal of the Faculty of Theology University of Malta 63/1 (2013) 17–34; Bertram STUBENRAUCH, *Wiederverheiratet Geschiedene und Sakramente*, in: StZ 139 (2014) 346/347.

²² *Handreichung für die Seelsorge zur Begleitung von Menschen in Trennung, Scheidung und nach ziviler Wiederverheiratung in der Erzdiözese Freiburg* (2013), in: www.familienseelsorge-freiburg.de.

²³ Freiburger Handreichung (s. Anm. 22), 10.

²⁴ Freiburger Handreichung (s. Anm. 22), 12.

²⁵ Vgl. Glaubenskongregation gegen Freiburger Handreichung, in: Radio Vatikan vom 12.11.2013 (<http://de.radiovaticana.va>).

²⁶ Bischofssynode III. Außerordentliche Vollversammlung, *Die Pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung. Vorbereitungsdokument*, Vatikanstadt 2013, in: www.vatican.va.

²⁷ Vgl. *Exklusive Portrait – Lorenzo Baldisseri* vom 26.02.2014, in: <http://insidethevatican.com>.
 28 ÖSTERREICHISCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Familienumfrage* (21.01.2014), in: www.bischofskonferenz.at; DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung. Zusammenfassung der Antworten aus den deutschen (Erz-)Diözesen auf die Fragen im Vorbereitungsdokument für die III. Außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode 2014* (03.02.14), in: www.dbk.de.

²⁹ Interview von PAPST FRANZISKUS vom 05.03.14, in: <http://de.radiovaticana.va>.

³⁰ Vgl. dazu: Hermann J. POTTMEYER, *Dialogstrukturen in die Kirche und die Communio-Theologie des Zweiten Vatikanums*, in: IKaZ 41(2012) 602–615; Peter WALTER, *Aufrichtiger und geduldiger Dialog*, in: Mariano DELGADO – Michael SIEVERNICH (Hg.), *Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute*, Freiburg i.Br. 2013, 81–100.

³¹ Vgl. zur näheren Bestimmung der Ortskirche: Georg KRAUS, *Die Kirche – Gemeinschaft des Heils. Ekklesiologie im Geiste des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Regensburg 2012, 291–328. 370–373; zum sensus fidelium: INTERNATIONALE THEOLOGENKOMMISSION, *Theologie heute: Perspektiven, Prinzipien und Kriterien*, Bonn (Arbeitshefte 264) 2013, 35–38; Christoph BÖTTIGHEIMER, *Glaubenssinn der Gläubigen*, in: *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik* (2012) 272–274.

³² Walter Kardinal KASPER, *Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium*, Freiburg i.Br. 2014.

³³ Ebd., 57.

³⁴ Ebd., 59f.; vgl. auch: «pastorale Lösungen» (pastoral solutions): Archbishop Joseph KURT (President of the U.S. bishop's conference), in: National catholic Register vom 23.12.13, in: www.ncregister.com.

³⁵ Michael SIEVERNICH, *Die «Pastoralität» des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: DELGADO – SIEVERNICH, (s. Anm 4), 35–58, hier 49; SIEVERNICH geht hier u.a. auch auf die Ansprache von BENEDIKT XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie vom 22.12. 2005 (www.vatican.va) ein. Dort hatte der Papst sich vierzig Jahre nach dem Konzil mit der «Hermeneutik der Reform» befasst.



IN EIGENER SACHE

Nachtrag zum Beitrag «Und das ist mir von der Liebe zur Kirche geblieben» – Hans Blumenbergs letzter Brief (Heft 3/2014): Erst jetzt wurde bekannt, dass der Brief ohne ausdrückliche Erlaubnis der Inhaber der Publikationsrechte veröffentlicht wurde. Wir bitten, dieses Versehen zu entschuldigen.

Die Redaktion

GESUNDHEIT ZWISCHEN WISSENSCHAFT UND WEISHEIT

Editorial

«Ist es denn gesund?» lautet eine der ersten Fragen, die gemeinhin auf den Glückwunsch zur Geburt eines Kindes folgen. «Hauptsache, man bleibt gesund!» versichern einander die Betagteren, wenn sie sich über ihren Ruhestand austauschen. Von der Wiege bis zur Bahre scheint gesundheitliches Wohlergehen Kriterium eines menschengemäßen Lebens zu sein, ein eindeutiges Indiz für Vitalität. Auf eine mögliche negative Antwort der jungen Eltern ist kaum ein Gratulant vorbereitet; sie ernten Bestürzung. Und die, welche Gesundheit als entscheidendes Merkmal eines glücklichen Alters markieren, tun dies trotz wöchentlicher Arztbesuche, Gehhilfe und täglicher Medikamentencocktails zur Linderung der in dieser Lebensphase eigentlich doch ganz normalen Beschwerden. Hauptsache gesund?

Die Weltgesundheitsorganisation formulierte in ihrer Verfassung vom 22.7.1946, dass Gesundheit als wesentlicher Faktor selbständigen Lebens und sozialer Teilhabe nicht nur *en gros* erstrebens- und schützenswert sei. Darüber hinaus erklärte sie optimales Wohlergehen zum fundamentalen Recht des Individuums, das zu schützen den Regierungen der Länder obliege. Gesundheit – definiert als «Zustand des vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlergehens und nicht nur [als] das Fehlen von Krankheit oder Gebrechen» – sei grundlegend für Wohlfahrt, Frieden und Sicherheit des einzelnen und die Beziehung der Völker. Diesen maximalen und für politisches Handeln für normativ befundenen Gesundheitsbegriff der WHO haben bis dato 194 Nationen der Welt ratifiziert. Unter den Unterzeichnerstaaten finden sich etliche, deren Bevölkerung in einem erschreckenden Ausmaß nicht nur nicht gesund genannt werden kann, sondern medizinischer Grundversorgung und menschenwürdiger Lebensbedingungen weitgehend entbehrt.

Doch lässt sich nicht erst der bestmögliche Gesundheitszustand kaum definieren. Gesundheit beschreibt, auch wenn man sie etwas geerdeter bestimmt, keinen objektiven Zustand, sondern unterliegt individuellen und soziokulturellen Faktoren, die sich im Laufe der Zeit ändern. Manch heutiges Krankheitsbild, das die Vorsorge- und Versicherungsmaschinerie unseres Gesundheitswesens hervorgebracht hat, hätte noch vor wenigen Jahrzehn-

ten keinen Anlass geboten, einen Arzt aufzusuchen. Zugleich kann man sich gesund wähnen, obwohl das Labor längst bedrohlich schlechte Werte misst, ebenso wie sich manch einer «malade» fühlt, ohne diagnostizierbare Symptome zu haben. Trotz dieser relativen Variabilität dessen, was als «gesund» oder «krank» gilt, sind beide Größen aufeinander bezogen. Die Bestimmung von Gesundheit orientiert sich sowohl im Erleben als auch im Rahmen kassenärztlicher Abrechnung an ihrem Gegenstück, also einem (mittels ICD-Code normierten) Leiden, einer physischen oder psychischen Einschränkung oder einer Behinderung.

Die WHO löst diesen wechselseitigen definitorischen Bezug von Gesundheit und Krankheit auf («nicht nur das Fehlen von Krankheit»), wenn sie ein psychophysisches und soziales Optimum («bestmöglicher Gesundheitszustand»), letztlich ein ambitioniertes Konzept guten Lebens, zum Grundrecht erhebt. Grundrechte aber beschreiben Ansprüche, die der Mensch *als Mensch* erheben kann und die zu schützen staatliche Institutionen in der Pflicht stehen. Staaten können in Haftung genommen werden, wenn sie es an allgemein zugänglicher medizinischer Grundversorgung fehlen lassen – nicht jedoch dafür, dass es ihren Bürgern womöglich nur unzureichend gelingt, ein bestimmtes Konzept der *beata vita* zu verwirklichen. Dazu braucht es weit mehr und manch anderes als ein funktionierendes medizinisches Netz.

Umfassendes Wohlergehen ist allenfalls als Ideal oder Vision eine anthropologische Konstante. Tatsächlich erweist sich der Mensch in allen Dimensionen seiner Vitalität als begrenztes, labiles Wesen. Wo Krankheit, Schmerzen oder Verluste in sein Leben einbrechen, drängt seine Fragilität bedrückend ins Bewusstsein. Diese Erlebnisdimension macht Leiden im Unterschied zum messbaren Schmerz zu etwas typisch Menschlichem. Dass der Mensch Schmerzen, Krankheiten, Behinderungen, Unglück und Verluste nicht nur *hat*, sondern *erleidet*, weist ihn als sinnliches, seiner selbst, des anderen und der Zeitläufe bewusstes Lebewesen aus. Leiden ist wie Gesundheit und Heil deshalb nicht einfach ein Zustand, sondern ein personales Phänomen: das Erleben von Desintegrität. Im Leiden tritt die Polarität von Autonomie und Verfügtheit, Vitalität und Todverfallenheit, Person und Natur, als die der Mensch existiert, unabweisbar zutage. Auf's Ganze gesehen dürfte diese erlebte Bedrängnis der eigenen Fraglichkeit der *conditio humana* wesentlich eher entsprechen als die punktuell empfundene Souveränität, die wir Glück, Zufriedenheit, Wohlergehen oder eben Gesundheit heißen und auf die wir so unbedarft Anspruch erheben zu können glauben. An der Erfahrung eigenen oder fremden Leids zerbricht die Illusion der Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit. Menschliches Dasein ist ganz fundamental pathische Existenz: in allen Dimensionen und bis in den Kern der Persönlichkeit hinein gezeichnet von Abhängigkeit, Kontingenz, Vergeblichkeit und Tod.

Wie Krankheit nicht bloß ein *disease*, d.h. eine Störung bzw. körperliche Dysfunktion ist, so ist menschliches Wohlbefinden im umfassenden Sinn von *sanitas* (Gesundheit) und *salus* (Heil) nicht nur ein Thema der empirischen Wissenschaften. Es bedarf, um einen Beitrag Hans Urs von Balthasars (in: *Arzt und Christ* 32, 1986, 165–173) aufzugreifen, dem sich der Titel dieses Heftes verdankt, auch eines «weisheitlichen» Zugangs. Die Medizin löste sich im Abendland erst mit Hippokrates von Kos (ca. 460–370 v. Chr.) und im Orient während der islamisch-arabischen Blütezeit (7.–12. Jh. n. Chr.) aus einem magisch-religiösen kosmischen Kontext und etablierte sich als selbständige, evidenzbasierte Wissenschaft der Natur. Der in unseren Tagen wieder laut gewordene Ruf nach «ganzheitlicher» Therapie bringt, so sehr er letztlich Ärzteschaft und Gesundheitspolitik überfordern muss, das Menschheitswissen in Erinnerung, dass «heil sein» nicht nur einen funktionierenden Organismus, sondern auch seelische Balance meint und belastbare Sinnentwürfe zum Umgang mit den Fragilitäten dieser Welt erfordert. Deshalb sind Gesundheit und Heil auch ein Thema der Religionen; dieser Zusammenhang mag ein Grund dafür sein, dass neueren Studien zufolge – gegen die landläufige Vermutung, Glaube, zumal der christliche, fördere neurotische Störungen – religiöse Menschen offenbar eine vergleichsweise große Resistenz gegen bestimmte psychiatrische Erkrankungen entwickeln.

Die Bibel belegt in wünschenswerter Deutlichkeit, dass Leid nicht sein soll, dass in ihm etwas zum Ausdruck kommt, das Gottes Schöpferwillen widerspricht. Das zeigt nicht nur der schwierige Zusammenhang von Krankheit, Tod und Sünde, der bis in das Neue Testament hinein selbstverständliche Hintergrundfolie des Heilshandelns Gottes ist. Das zeigt sich auch darin, dass Krankheit in der Bibel nie als bloß organologisches Problem wahrgenommen wird. Über das seit der Neuzeit als *malum physicum* bezeichnete Übel hinaus ist stets die soziale und religiöse Dimension menschlicher Not im Blick. Krankheit wird als grundlegende Infragestellung des eigenen Daseins vor Gott erlebt und bleibt entsprechend deutungsbedürftig. Gesundung und Versöhnung greifen ineinander, sie bringen einander wechselseitig zum Ausdruck, wie diese Bitte des Psalmisten zeigt: «Heile mich, denn ich habe an dir gesündigt!» (Ps 41, 5)

Ijobs berechtigte Klage, unschuldig Symbole von Schuld – Krankheit, Aussatz, Verlust, Abbruch von Beziehungen u.v.m. – am eigenen Leib tragen zu müssen, und Jesu Klarstellung, dass ein konkretes Leiden, z.B. erloschenes Augenlicht, nicht ursächlich auf ein individuelles Vergehen zurückgeführt werden dürfe (Joh 9, 2), entkräften nicht, sondern belegen vielmehr, dass sich die Heilsbedürftigkeit der Welt gerade in den vielen Leiden der Menschen zeigt. In aller Deutlichkeit bricht Jesus allerdings die engstirnig-richtende Perspektive derer auf, die einen Kranken auf seine Sünde festnageln wollen. Und ebenso deutlich gibt er sich als der von Gott Gesandte zu

erkennen, *indem* er Menschen heilt. Auf die Frage des Täufers, ob er der sei, auf den Israel warte, lässt er therapeutische Fakten sprechen: «Blinde sehen wieder, Lahme gehen, und Aussätzige werden rein; Taube hören, Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet.» (Lk 7, 22)

Den Auftakt dieses Heftes, das sich «zwischen Wissenschaft und Weisheit» dem Thema Gesundheit nähert, macht *Manfred Lütz* mit einer kritischen Sichtung der gesellschaftlich und politisch ebenso verbreiteten wie unhinterfragten Überhöhung des Gutes «Gesundheit», die inzwischen geradezu neoreligiöse Züge angenommen hat. Es folgen zwei Beiträge zur Spiritualität von Gesundheit und Krankheit: Aus der französischen Edition von COMMUNIO übersetzen wir einen Beitrag von *Jean-Pierre Batut*. Er memoriert im Anschluss an das Jesus-Wort, nicht die Gesunden, sondern die Kranken und Verehrten bedürften seiner (Mt 9, 12), Erwägungen von Blaise Pascal (1623–1662), von dem das Gebet «Um den rechten Gebrauch der Krankheiten» stammt. *Julia Knop* widmet sich einer besonderen, nicht eben leicht zugänglichen Form des religiösen Umgangs mit versehrter Gesundheit. In verschiedenen Ausprägungen moderner christlicher Leidensmystik werden die Passionen dieses Lebens nicht als Infragestellung Gottes und seines Heilswillens, sondern als ausgezeichnete Ort der Gottesbegegnung und der Nachfolge des Gekreuzigten erlebt.

Es folgt ein theologie- und frömmigkeitsgeschichtlicher Teil: Kranke zu heilen gilt im jungen Christentum als Zeichen apostolischer Vollmacht und Sendung (Lk 9, 1f; 10, 9; Mk 16, 17f), als Charisma des Heiligen Geistes (1 Kor 12, 9) und Sendung der Gemeinden (Jak 5, 14f). Die Patristik entfaltet, wie *Wolfgang Grünstäudl* zeigt, noch in ganzer Breite das soteriologische Motiv des *Christus medicus*, also die Beschreibung Christi als Arzt und seine Gegenwart im Wort und Sakrament als Medikament – eine Interpretation, die im heute weitgehend vergessenen Christustitel «Heiland» nachklingt. *Stephan Wahle* präsentiert das Panorama der rituellen Verarbeitung von Krankheit und Leid, das sich im Laufe der Christentums-geschichte entwickelt hat und bis in unsere Tage gepflegt wird. Neben Gebet und Gottesdienst zählt tätige Nächstenliebe zu den Grundpfeilern christlicher Frömmigkeit. Ob in institutionalisierter Form oder als individuelles Werk der Barmherzigkeit – die *Caritas* ist einer der drei Vollzüge, in denen Christen als Kirche handeln und deren Fehlen ein wesentliches Defizit des kirchlichen Lebens anzeigen würde (*Ulrike Kostka*). Denn Christus als Erlöser verkünden und Kranke nicht therapieren, vom «Seelenheil» predigen und körperliche oder soziale Gebrechen nicht lindern, das Himmelreich beschwören und dem notleidenden Nächsten praktische Solidarität verweigern wäre ein Widerspruch in sich.

Neben einer allgemeinen Verherrlichung «optimaler» Gesundheit etablieren sich seit einiger Zeit nicht nur im Leistungssport und in Prü-

fungssituationen, sondern auch in der ganz normalen Arbeitswelt, pharmazeutisch unterstützt Wege, noch dieses Optimum von Körper und Geist zu überschreiten. *Kerstin Schlögl-Flierl* erkundet aus ethischer Perspektive Möglichkeiten und Gefahren solcher Selbstoptimierungsversuche in Gestalt des so genannten «Neuro-Enhancement». *Philip Geck* stellt unter der Rubrik «Buch zum Thema» den jüngst erstmals auf Deutsch erschienenen 100 Jahre alten Essay «Eugenik und andere Übel» von Gilbert K. Chesterton vor. *Thomas Möllenbeck* bespricht Clive S. Lewis' Essay «On Pain» von 1940, in dem dieser den Schmerz als im strengen Sinn religiöses Problem entwickelt. Zum Abschluss des Heftes drucken wir anlässlich der im Oktober in Rom stattfindenden außerordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode «Pastorale Herausforderungen der Familie im Rahmen der Evangelisierung» einen Diskursbeitrag von *Marc Kardinal Ouellet* zum Thema ab.

Julia Knop

MANFRED LÜTZ · Köln

HÖCHSTES GUT GESUNDHEIT?

Risiken und Nebenwirkungen einer neuen Religion

«...und das höchste Gut ist doch die Gesundheit!» Kaum eine Geburtstagsansprache kommt ohne diesen Satz aus und doch ist er blanker Unsinn. Niemals in der gesamten philosophischen Tradition des Ostens und des Westens ist etwas so Zerbrechliches wie die Gesundheit der Güter höchstes gewesen. Noch bei Kant war das höchste Gut die Einheit von Heiligkeit und Glückseligkeit, oder Gott. Doch heute ist alles anders. Wir leben in einem Zeitalter der real existierenden Gesundheitsreligion. Alle Üblichkeiten der Altreligionen sind inzwischen im Gesundheitswesen angekommen. Halbgötter in Weiß, Wallfahrten zum Spezialisten, Krankenhäuser als die Kathedralen unserer Zeit, die das «Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit» erzeugen, das nach Friedrich Schleiermacher Religion charakterisiert. Wir erleben den bruchlosen Übergang von der katholischen Prozessionstradition in die Chefarztvisite. Diätbewegungen gehen als wellenförmige Massenbewegungen durch das Land, in ihrem Ernst die Büßer- und Geißlerbewegungen des Mittelalters bei Weitem übertreffend. Ein durchschnittlicher Hausarzt kann heute ohne mit der Wimper zu zucken seinen Patienten Pflichten im Stile strengster mittelalterlicher Ordensregeln auferlegen. Und der Patient nimmt solche Bußwerke klaglos auf sich, jeden Misserfolg nicht der eventuell mangelhaften ärztlichen Weisung, sondern der eigenen schuldhaften Inkonsequenz anlastend. Unbewusst, aber umso machtvoller richtet sich die religiöse Ursehnsucht der Menschen nach ewigem Leben und ewiger Glückseligkeit heute an Medizin und Psychotherapie. Bei Nichterfüllung Klage, versteht sich.

Doch mit solchen Begehrlichkeiten ist das Gesundheitswesen völlig überfordert. Verschärft wird die Lage noch dadurch, dass im Grunde niemand genau weiß, was Gesundheit eigentlich ist. «Völliges körperliches, seelisches und soziales Wohlbefinden» hatte die Weltgesundheitsorganisation

MANFRED LÜTZ, geb. 1954, Dr. med., ist Chefarzt des Alexianer-Krankenhauses in Köln. Die Thesen des Artikels sind näher ausgeführt in seinem Buch «Lebenslust – Wider die Diätsadisten, den Gesundheitswahn und den Fitness-Kult».

einst dekretiert. Wer aber wäre dann noch gesund? Und ein berühmter Internist stellte augenzwinkernd fest, ob jemand gesund sei, das hänge davon ab, wie viele Untersuchungen er mache. Gesund wäre also ein Mensch, der nicht ausreichend untersucht wurde. Damit wird der Gesundheitsbegriff vollends utopisch und alle müssen sich irgendwie krank fühlen. Schon Karl Kraus hatte geunket, die häufigste Krankheit sei die Diagnose und Aldous Huxley bemerkte: «Die Medizin ist so weit fortgeschritten, dass niemand mehr gesund ist.» Auf diese Weise produziert die Gesundheitsgesellschaft nicht Gesundheit, sondern Unglück.

Die Unerreichbarkeit des Ziels zusammen mit seiner religiösen Verklärung sind der Treibstoff für den gewaltigen und jedes Maß sprengenden Gesundheitsboom unserer Tage. Gesundheit bestimmt das ganze Leben. Staatlich geförderte gesundheitsreligiöse Missionskampagnen überschlagen sich, Bonus-Malus-Systeme der Krankenkassen beruhen auf der unbelegten Behauptung, ungesundes Leben belaste die Solidargemeinschaft, sind in Wirklichkeit aber volkspädagogische Maßnahmen. Man möchte die Deutschen zwingen, gesund zu sein. Es geht um Fitness, Wellness, gesunde Ernährung. Der Slogan «Fit for fun» ist dabei wenigstens ehrlich. Dass Fitness Spaß mache, wird da ausdrücklich gar nicht behauptet. Man will sich vielmehr fit machen, um anschließend Spaß zu haben. Doch die meisten Menschen haben nach Beruf, Familie und Fitnessstress zum Spaß einfach keine Zeit mehr. Was sich im Gesundheitsbereich abspielt, ist anstrengende Realsatire pur.

Es ist an der Zeit, die Absurdität dieses ganzen Treibens zu entlarven. Doch da sei Gott vor! Genauer gesagt: Der Blasphemieschutz ist inzwischen von den Altreligionen auf die Gesundheitsreligion übergegangen. Über Jesus Christus kann man die albernsten Scherze machen, doch bei der Gesundheit hört der Spaß auf. Der Spruch eines Rauchers «Warum soll meine Lunge eigentlich älter werden als ich?» löst beim gesundheitsgläubigen Publikum alle Reaktionen aus, die im Mittelalter auf Gotteslästerung zu erwarten waren. Gesundheit ist die einzige satirefreie Zone in unserer Gesellschaft. Hier herrschen strenge Regeln der political correctness. Als Politiker offen und ehrlich zu sagen, man könne nicht mehr sicherstellen, dass alles medizinisch Mögliche und Sinnvolle für alle getan werde, klänge irgendwie gotteslästerlich. Woher aber diese Ehrfurcht, warum die Angst, was ist geschehen?

Unmerklich ist die Lebenszeit der Menschen drastisch zusammengeschnitten. Während der mittelalterliche Mensch seine diesseitige Lebenszeit plus ewiges Leben vor sich hatte, sind die Altreligionen den westlichen Gesellschaften zunehmend abhanden gekommen. Nicht durch ein schlagendes Argument, durch eine brillante intellektuelle Attacke oder durch eine überzeugende Alternative sind Gott und Ewiges Leben ins Abseits

geraten. Sie sind einfach nicht mehr modern. «Man» glaubt so was nicht mehr und hat sich der Einfachheit halber einige Klischees vor allem von Christentum und Kirche zusammengezimmert, die geeignet sind, das eigene Weltbild um die Nierentische von heute sauber zu halten. Das Ergebnis aber ist, dass dem heutigen Menschen unendlich viel weniger Lebenszeit übrig bleibt: nur noch sein begrenztes Leben auf dieser Welt. Doch je mehr man das merkt, desto mehr bricht im Wartesaal des Lebens Unruhe aus. Der Tod ist ausgebrochen im Wartesaal, der endgültige Tod ohne wenn und aber. Es hat sich herumgesprochen, dass alle sterben werden an der Vogelgrippe, an BSE, an AIDS, am Leben, ohne Ausnahme und dass kein Zug mehr fährt, noch nicht einmal nach Nirgendwo. Panik herrscht bei vielen, rette sich wer kann. Mit dem ewigen Leben rechnet zwar keiner mehr, aber wenigstens sterben möchte man nicht.

«Gesundheit» heißt das Zauberwort. Man muss etwas tun, um gesund zu bleiben, es zu werden oder wieder zu werden. Und die Inbrunst, mit der man sich darum bemüht, sich dafür aufopfert und andere dazu animiert, erinnert an Religion. Die Gesundheitsreligion herrscht schichten-, partei- und konfessionsübergreifend in jedem Winkel unserer Gesundheitsgesellschaft. Selbst in den kleinen Raucherreservaten, die es noch gibt, raucht man mit schlechtem Gewissen. Denn auch der Begriff Sünde wird heute eigentlich nur noch gesundheitsreligiös verwendet, zum Beispiel im Zusammenhang mit Sahnetorte. Nur die Gesundheitspäpste können sich jede offensichtliche Unwahrheit erlauben: «Young forever» heißt der Titel eines neueren Gesundheitskatechismus. Das ist glatt gelogen, aber dennoch will es jeder glauben und hat ein verteufelt schlechtes Gewissen, wenn er nicht all das tut, was der Katechismus vorschreibt. Wo früher an Wegekreuzen Marienkapellen standen, da schießen heute Fitnessstudios aus dem Boden, die Gesundheitsseiten in den Journalen schwellen von Jahr zu Jahr an, es mehren sich die Gesundheitssendungen im Fernsehen, die Diäten, die Städtemarathons, die Verehrung von Gesundheitspropheten und Fitnessgurus. Gesundheit genießt maximale religiöse Verehrung.

Das hat allerdings katastrophale politische Folgen. Ein Politiker, der die Absicht hat, auch weiterhin gewählt zu werden, muss Sätze ausstoßen, die dem Sinne nach bedeuten: «Wir wollen für die Gesundheit nicht weniger als alles tun.» Solche Sätze gehören zum Ritus. Jeder weiß zwar, dass eine solche Maxime, einmal ernstgenommen, zum sofortigen finanziellen Zusammenbruch des Gesundheitssystems führen würde. Maximale Diagnostik und maximale Therapie sind schon jetzt nicht finanzierbar und würden im Übrigen das Leben zur Hölle machen. Dennoch: die religiöse Aufladung des Gesundheitsbegriffs macht eine sachgerechte öffentliche Diskussion unmöglich. «Alles medizinisch Notwendige für jeden Bundesbürger muss selbstverständlich geschehen», dieser Satz gehört für jeden Politiker zum

Pflichtprogramm. Sobald ein Politiker aber sagen würde, was nach seiner Ansicht «medizinisch notwendig» ist, und infolgedessen auch, was nicht «medizinisch notwendig» ist, ist er nicht mehr wählbar. Und so steigen die Gesundheitskosten weitgehend ungebrems, die Gesamtausgaben der Krankenkassen haben in diesem Jahr den Bundeshaushalt übertroffen. Nimmt man die Kosten für Fitness, Wellness und sonstige gesundheitsfördernde Maßnahmen hinzu, könnte man auf die Idee kommen, die gesamte Volkswirtschaft sei ein Unternehmen zur Herstellung von etwas, das man nie erreicht, nämlich von Gesundheit. Doch jeder Eingriff in die grenzenlose Expansion des Gesundheitswesens steht letztlich unter Tabu. Da man dennoch Aktivitäten vorweisen muss, wird in regelmäßigen Abständen der Schwarze Peter den Apothekern, den Ärzten, der Pharmaindustrie, den Krankenkassen oder den Politikern zugeschoben. An den Kern des Problems, die absurde pseudoreligiöse Aufladung des Gesundheitsbegriffs, wagt sich niemand. Selbstverständlich ist eine maximale Kostenersparnis zu erzielen, wenn man Medikamente bei Aldi verkauft, ärztliche Honorare auf Mindestlohnniveau begrenzt, die Pharmaforschung in Deutschland auf Null reduziert, die Krankenkassen auflöst und die Probleme im Gesundheitswesen einfach verbietet, wie es die Ministerin neulich tat. Doch dann hat man keine Medikamentensicherheit, keine Ärzte, keine pharmakologischen Innovationen, keine Mindestabsicherung. Bei den Ärzten hat man die bürokratischen und ökonomischen Daumenschrauben bereits überdreht: Schon jetzt gibt es einen dramatischen Ärztemangel. Und der Ruf der deutschen Pharmaforschung sinkt. Der Verweis auf die üblichen Verdächtigen löst nichts und ist bloß ein Ritual zur Vertuschung der Ratlosigkeit. Fernsehdiskussionen von vor vier Jahren über Gesundheitspolitik sind genauso wenig von aktuellen Diskussionen unterscheidbar wie die dazumal irrtümlich ausgestrahlte ritualisierte Neujahrsansprache von Helmut Kohl aus dem Vorjahr.

Dennoch, das alles liegt nicht an den Politikern, sondern an einer im Gesundheitswahn dahintreibenden Gesundheitsgesellschaft, die die Politik immer wieder zu halsbrecherischen Kapriolen aufs Hochseil scheucht. Jede demokratische Gesellschaft hat die Politiker, die sie verdient, und so lange wir in allen Geburtstagsreden von Flensburg bis Passau Gesundheit als «höchstes Gut» preisen, müssen wir uns nicht wundern, dass Gesundheitspolitik seit mindestens zwanzig Jahren in Deutschland nicht mehr stattfindet. Denn Politik ist die Kunst des Abwägens. Ein höchstes Gut kann man gar nicht abwägen, dafür muss man immer alles tun. So also treibt der gewaltige Ozeanriese Gesundheitswesen dahin und beim Blick auf die Kommando-Brücke stellt man fest, dass sie leer ist. Niemand steuert das Gesundheitswesen, solange es niemand wagen kann, in der aufgeheizten gesundheitsreligiösen Atmosphäre auch einmal für wirklich einschränkende Eingriffe zu plädieren. Erst durch tabulose, nüchterne und realistische Abwägung des

hohen, freilich nicht höchsten Gutes Gesundheit würde Gesundheitspolitik endlich wieder möglich. Dazu aber bedarf es zunächst einer breiten gesellschaftlichen Debatte.

Eine solche Ernüchterung würde das Ende des salbungsvollen Tons bei Reden über die Gesundheit bedeuten und die Chance für einen realistischen Gesundheitsbegriff: «Gesundheit ist dasjenige Maß an Krankheit, das es mir noch erlaubt, meinen wesentlichen Beschäftigungen nachzugehen» (Friedrich Nietzsche). Das ist viel näher an der alten hippokratischen Tradition der Medizin. Für Hippokrates gab es nicht Krankheit oder Gesundheit, das prägt erst später die platonische Tradition. Für Hippokrates gab es nur den individuellen kranken, leidenden Menschen und jede Diagnose hatte schon nach Aristoteles ausschließlich den Sinn der Therapie für leidende Menschen. Eine Diagnose war kein Wert an sich. Hans Georg Gadamer hat gegen Ende seines langen Lebens ein Büchlein publiziert mit dem Titel «Über die Verborgenheit der Gesundheit». Und da weist er – von den Griechen her argumentierend – darauf hin, dass für die Griechen Gesundheit ein Geheimnis war, ein Göttergeschenk, das gestört werden konnte durch Krankheiten. Diese Störungen zu beseitigen, das war die Aufgabe der Ärzte, damit sie dann wieder wirken könne, jene geheimnisvolle Kraft der Gesundheit, für die man den Göttern nur danken könne. Die Herstellbarkeit von so etwas wie Gesundheit wäre für ein solches Denken völlig absurd. Und so kann dann vielleicht auch leise der nachdenkliche Satz des dänischen Philosophen Søren Kierkegaard ans Ohr dringen: «Der Spaß, eines Menschen Leben für einige Jahre zu retten, ist nur Spaß, der Ernst ist: Selig sterben».

Die Kostensteigerung im Gesundheitswesen hat also letztlich religiöse Gründe. Radikal egoistisch ist diese neue Religion und unsolidarisch. Jeder kämpft verbissen für sich, denn es geht um nicht mehr und nicht weniger als um Leben und Tod. Irrsinnige zynische Kampfpaparnen schwirren umher: «Gesundheit ist nicht alles, aber ohne Gesundheit ist alles nichts». Das aufbegehrende Volk vor dem Kanzleramt der Republik wird in seiner Not nicht nach Brot rufen, wie dazumal in Versailles, sondern Gesundheit wird es fordern, sofort und für alle.

Jeder Kundige weiß, dass das nicht geht, aber wer sagt es dem Volk? Die Lage ist explosiv, zweifellos. Ängstlich betreibt man Pseudoaktivitäten, erfindet Scheinlösungen für Scheinprobleme, budgetiert, beschuldigt, entschuldigt, kündigt an, weist zurück, mahnt, droht, geht auf die Barrikaden, schießt zurück, tritt zurück. Doch das alles ändert nichts am Ergebnis: Das Ewige Leben auf Krankenschein gibt es nicht. Und die Gesundheitsreligion ist definitiv nicht mehr finanzierbar.

Vor 50 Jahren konnten die damaligen medizinischen Errungenschaften vielleicht noch annähernd «solidarisch» für alle ermöglicht werden. Bei den

rasanten und unvergleichlich kostspieligeren medizinischen Fortschritten unserer Tage ist eine solidarische Bereitstellung des medizinisch Sinnvollen für alle eine Illusion. Natürlich ist dieses Thema voll sozialer Brisanz. Zwar verdrängen die westlichen Industriegesellschaften schon seit Jahrzehnten, dass medizinische Solidarität gegenüber den Menschen der Dritten Welt, die schließlich über die gleiche Menschenwürde verfügen wie wir, nicht stattfindet. Doch ist es eine neue Situation, dass diese Ungerechtigkeit nun auch inmitten unserer Gesellschaften zunehmend erlebbar sein wird. Man hat sich in über zweihundertjährigen blutigen Kämpfen und vor allem nach dem Scheitern des kommunistischen Experiments einigermaßen daran gewöhnt, die Ungerechtigkeit zu ertragen, die in den unterschiedlichen Vermögensverhältnissen liegt. Warum kann der faule Millionärssohn in Saus und Braus leben und der fleißige Arbeitersohn muss sich plagen? Diese Frage hat heute an Brisanz verloren. Die Frage aber, warum der Arme weniger medizinische Chancen hat als der Reiche, wird zweifellos der soziale Sprengstoff der kommenden Jahrzehnte sein. Doch noch wird sie durch politisch korrekte Nebelkerzen verdeckt.

Und schließlich «Ganzheitlichkeit»! Allüberall wabert dieser Ausdruck durchs Gesundheitswesen. In keiner Festrede in keinem Krankenhaus darf er fehlen. Ganzheitliche Gesundheit, das ist der absolute Overkill. Auch hier wäre ein Plädoyer für Nüchternheit angebracht. Solange es um eine diagnostische und therapeutische Berücksichtigung der verschiedenen medizinischen Aspekte des Menschen geht, insbesondere auch von psychischen Störungen und körperlichen Leiden, hat eine Sicht aus verschiedenen Perspektiven ihr Gutes. Aber das Ganze, die gesamte ganzheitliche Existenz des Menschen in den Blick zu nehmen, das ist niemals ein wissenschaftlich-medizinisches, wohl aber ein religiöses Unterfangen. Das ganzheitliche Krankenhaus überfordert seine Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Viele Krankenschwestern sind heute trotz ihrer aufopferungsvollen Arbeit und ihrer hohen Fachkompetenz zutiefst frustriert, weil sie nicht die Zeit haben, die sie glauben für einen «ganzheitlichen» Umgang mit dem Patienten zur Verfügung haben zu müssen, um eine gute Krankenschwester zu sein. Aber Hand aufs Herz: Unsere Krankenhäuser, auch unsere Hausärzte und unser sonstiges Gesundheitswesen können nicht ersetzen, was es in den Familien und andernorts zu wenig an persönlicher Zuwendung gibt. Die Sehnsucht nach ganzheitlicher Zuwendung ist eine religiöse Sehnsucht, die dem Menschen zutiefst innewohnt. Die Medizin hat dazu absolut nichts zu sagen.

Die Gesundheitsreligion ist eine gigantische Anleitung zum Unglücklichsein. Sie suggeriert unerreichbare Utopien und unterhält eine gigantische Industrie, die ihren trügerischen Versprechungen die sehnächtigen Massen zutreibt. Mit verbissenem Ernst und ohne jeden Humor, die Todesdrohung im Nacken und schuldgebeugt hetzen die Menschen bei den

Städtemarathons durch die Straßen hässlicher Städte, laufen von Arzt zu Arzt und essen unschmackhafte Sättigungsbeilagen zu einem Leben voller Verzicht und Kasteiung. Um den Tod zu vermeiden, nehmen sie sich das Leben, nämlich unwiederholbare Lebenszeit. Es gibt Menschen, die leben von morgens bis abends nur noch vorbeugend, um dann gesund zu sterben. Doch auch wer gesund stirbt, ist definitiv tot.

Einsam und untröstlich stirbt der Gesundheitsgläubige in seiner kalten Gesundheitsgesellschaft. Denn die Gesundheitsreligion ist radikal egoistisch, sie hat keine gesellschaftlichen Konzepte, mit ihr ist kein Staat zu machen. Während die Hochreligionen Judentum, Christentum und Islam immer auch einen sozialen Aspekt hatten, interessiert sich der Gesundheitsgläubige nur für seine eigenen Laborwerte, seine Prognose, seine Zukunft. Das macht die Kämpfe in der Gesundheitspolitik oft so hart und rücksichtslos. Wer stirbt, hat verloren.

Unmerklich, aber umso wirkungsvoller, hat die Gesundheitsreligion das Menschenbild unserer Gesellschaft verändert. Wenn der gesunde Mensch der eigentliche Mensch ist, dann ist der chronisch Kranke oder gar der Behinderte ein Mensch zweiter oder dritter Klasse, dem man den Eingang zum Leben fürsorglich verwehrt oder den Ausgang mitfühlend erleichtert. Und so hat die Gesundheitsreligion inzwischen auch schon ihren Fundamentalismus entwickelt. Der Fundamentalismus der Gesundheitsreligion ist die «Ethik des Heilens». Die «Ethik des Heilens» ist das Ende der Ethik. Die Ethik war einmal der argumentative kontroverse philosophische Diskurs über Moral. Doch wenn heute jemand «Ethik des Heilens» sagt, ist Ende der Debatte, dann wird es sakral. «Ich weigere mich, einem mukoviszidosekranken Kind zu erklären, aus welchen absurden ethischen Gründen ich ihm nicht helfen soll» – so sinngemäß ein bekannter deutscher Politiker. Weist man aber darauf hin, was die scheinbar so absurden ethischen Gründe sind, dass man einen Menschen am Beginn seiner Existenz – einen Embryo also – opfert, um einen anderen Menschen zu heilen, gilt man als zynisch. Das ganze wurde damals im Zusammenhang mit der Debatte über embryonale Stammzellen erwähnt und man behauptete damals, über embryonale Stammzellen könne man irgendwann einmal die Parkinson'sche Erkrankung heilen. Das ist zwar aus neurologischer Sicht immer noch eher unwahrscheinlich, aber es war damals ein guter Werbespruch. Wenn wir dennoch einmal für einen Moment davon ausgehen, dass das gelingen würde und man würde morgen Abend im Ersten Deutschen Fernsehen einen Film über eine solche gelungene Heilung senden: Erst Parkinson-Patient, schwer pflegebedürftig, sich kaum bewegen könnend, dann – nach der Therapie – Tennis spielend: Das wäre das Ende der Debatte über embryonale Stammzellen in Deutschland. Wer heilt, hat recht. Dieser eigentlich gute ärztliche Grundsatz, wird, ethisch genommen, zynisch. Das Menschenbild der «Ethik

des Heilens» widerspricht radikal dem Menschenbild des Grundgesetzes, aber es ist inzwischen zweifellos in unserer Gesellschaft mehrheitsfähig.

Was also ist zu tun? Wir brauchen Mut zur Emanzipation! Emanzipation von den totalitären Zumutungen der schwülstigen Gesundheitsreligion. Mut zur Respektlosigkeit vor den Tabus der Gesundheitsgesellschaft, wenn nötig, mit Gesundheitsblasphemie und Satire, dem bewährten Mittel gegen totalitäre Diktaturen. Gefragt sind nüchterner Atheismus oder seriöse Religiosität und einige kleine Wahrheiten: dass reiche Menschen immer schon die Möglichkeit hatten, älter zu werden als arme Menschen, dass das auch heute – etwas abgemildert – so ist, und dass das trotz aller Bemühungen so bleiben wird. Dass ein langes Leben nicht unbedingt erfüllter ist als ein kurzes. Dass man lustvoller lebt, wenn man seinen Frieden mit dem Tod macht. Dass Gesundheit ein hohes Gut ist, aber keineswegs das höchste und dass man es daher auch politisch abwägen darf. Warum kann es nicht sinnvoll sein, auf Kosten der eigenen Gesundheit anderen Menschen zu helfen? Warum kann man nicht für sich auf eine kostspielige Diagnostik und Therapie verzichten, um das dadurch eingesparte Geld für die Ausbildung des Enkelkinds zu spenden? Gewiss, die Notfallmedizin wird man solidarisch finanzieren müssen. Man wird das Unfallopfer auf der Straßenkreuzung nicht nach seinen finanziellen Möglichkeiten und Versicherungsverhältnissen fragen. Aber alles darüber hinaus müsste zur gesellschaftlichen Debatte gestellt werden, ohne Denkverbote. Wie viel Ungerechtigkeit hält die Gesellschaft im Bereich der Gesundheit aus? Darüber muss man politisch streiten – heftig und auch parteiisch. Auf anderen Gebieten wurde oft in jahrhundertlangem Ringen ein erträgliches Maß an Ungerechtigkeit ausgehandelt. Solche Kämpfe stehen bei der Gesundheit erst noch bevor. Oder beginnen sie gerade «und Ihr könnt sagen, Ihr seid dabei gewesen» wie Goethe bei der Kannonade von Valmy?

Gegen die Tyrannei der Gesundheitsreligion braucht es revolutionären Elan, eine wahrhaftige Befreiungsbewegung, die den Menschen aus den das ganze Leben erfassenden Pflichten des Gesundheitswahns befreit und ihm wieder Zeit und Kraft für das eigentliche Leben erstreitet. Da wäre auch an interessante Seiten der Altreligionen zu erinnern: Man vergleiche eine sinnesfrohe Wallfahrt nach Kloster Andechs inklusive Weihrauch, Starkbier und Schweinshaxn mit einer gesundheitsreligiösen Wallfahrt zum Spezialisten nach Hannover, wohin man – wegen Blutabnahme – nüchtern kommt und nüchtern und blutleer wieder abfährt. Nichts gegen maßvolle Bemühungen um die Gesundheit, aber es geht auch darum, die Kunst wiederzuentdecken, in den von der Gesundheitsreligion bloß defizitär gesehenen Grenzsituationen menschlicher Existenz, wie Karl Jaspers sie nennt, in den unvermeidlichen Krankheiten, Behinderungen und Leiden eines Lebens, im Alter und sogar im Sterben Quellen des Glücks zu finden. Behinderung

kann auch eine Fähigkeit sein. Manch geistig Behinderter hat mehr echte menschliche Herzlichkeit als wir «Normopathen». Krankheit kann der Aufruf sein, ein dahinplätscherndes Leben zum eigentlich Wichtigen zu lenken. Marcel Reich-Ranicki hat einmal gesagt, jede gute Literatur habe mit Leiden zu tun. Und kein Zweifel, eine Gesellschaft, die die Jugend und nicht das Alter ehrt, ist immer eine unglückliche Gesellschaft, denn da schaut schon der Sechzehnjährige, wenn er in die Zukunft seines Lebens schaut, ins Dunkel seiner Lebenszukunft. «Anti-aging», wenn es trendy und emphatisch angepriesen wird, ist im Grunde lukrative Volksverdummung. Und wie steht es schließlich mit dem Tod, dem Todfeind der Gesundheitsreligion? Freund Hein nannte ihn liebenswürdig eine weisere Zeit. Denn ein unendliches Leben ohne Tod, das wäre die Hölle. Alles wäre korrigierbar, nichts wäre endgültig und damit wäre alles gleichgültig. Ein solches Leben wäre die totale Langeweile, wahrhaftig, es wäre die Hölle. Nur dadurch, dass wir sterben, wird jeder Moment unseres Lebens unwiederholbar wichtig und kostbar. Die unvermeidlichen Grenzsituationen anzunehmen, das ist wahre Lebenskunst.

Ein auf diese Weise gelingendes Leben kennt Zeiten der Muße, kennt zwecklose, aber höchst sinnvolle Zeit des Genusses und der Lust am Leben. Heinrich Schipperges, der große Arzt und Philosoph aus Heidelberg, hat es einmal so formuliert: «Um gesund zu sein, muss man der Welt im Ganzen zustimmen.»

JEAN-PIERRE BATUT · LYON

KRANKSEIN – EINE GNADE?

Der Christ und die Gesundheit

Einen Dieb fürchte ich nicht... ich sehe ihn ja schon von weitem
und würde mich hüten, «Haltet den Dieb!» zu rufen.
Im Gegenteil, ich würde ihm zurufen: «Hier entlang, hier entlang!»
Hl. Thérèse vom Kinde Jesu

«Nicht die Gesunden brauchen den Arzt, sondern die Kranken [...]. Denn ich bin gekommen, um die Sünder zu rufen, nicht die Gerechten» (Mt 9, 12f). Das sind klare Worte: wenn wir ihn also anrufen wollen, obwohl wir uns bei bester Gesundheit glauben, ist das ein Widerspruch. Denn er kommt zu den Menschen ja ausdrücklich als «Arzt» (*iatros*). Dann wäre der für die Pharisäer bestimmte Halbsatz ohne Umschweife auch an uns gerichtet: «Für euch bin ich nicht gekommen!» Will man Jesus in sein Leben einlassen und von ihm angerufen sein, so geht das nicht ohne das persönliche Eingeständnis, selbst krank und bedürftig zu sein. Das Diktum Jules Romains, wonach die vermeintlich Gesunden eigentlich unbewusst Kranke seien, hat mehr Ernst, als es zunächst scheint. Es konfrontiert uns mit der Tragik des menschlichen Lebens, das ein anderer Humorist, Woody Allen, recht lapidar als eine «durch sexuellen Kontakt übertragene, tödliche Krankheit» beschrieben hat.

Kranksein ist eine ernste Angelegenheit, jedoch nicht nur durch die Schwere einer Erkrankung, sondern letztlich, weil es unausweichlich die Zerbrechlichkeit und Kürze unseres Lebens vor Augen stellt. Dadurch zwingt es uns, Stellung zu beziehen vor ihm, der das Leben ist: «Die Ärzte werden dich nicht heilen können, denn am Ende musst du unausweichlich sterben. Ich hingegen bin es, der dich gesund und deinen Leib unsterblich macht»¹. In diesen Worten, die Blaise Pascal hier Jesus in den Mund legt,

JEAN-PIERRE BATUT, geb. 1954, Dr. theol., Weihbischof von Lyon und Mitglied der Redaktion der «Revue catholique internationale COMMUNIO».

klings Jesu Frage an die Schwester des Lazarus an: «Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er stirbt; und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird auf ewig nicht sterben. Glaubst du das?» (Joh 11, 25f).

Beim Thema Krankheit kommen wir nicht umhin, auch den Tod in den Blick zu nehmen. Das überrascht nicht: Während das Grundanliegen eines Arztes darin besteht, dem Kranken in diesem Leben die Gesundheit (frz. *santé*) zurückzugeben, sehen sich der Gläubige, der Philosoph und der Kranke selbst zugleich vor die Frage nach dem «Heil» (frz. *salut*) gestellt, und zwar nach dem Heil im irdischen Leben und über dieses hinaus. Beide Worte, *salut* und *santé*, sind etymologisch eng verwandt und beiden liegt die Sorge des Menschen zugrunde, den ihn bedrohenden Gefahren zu entgehen. Diese existentielle Sorge beschränkt sich wohlweislich nicht einfach nur auf rein irdisches Wohlergehen.

Schauen wir auf jene Frau im Markusevangelium (vgl. Mk 5, 25–18), die schon bei vielen Ärzten Hilfe gesucht und deren Zustand sich jeweils nur verschlimmert hat. Sie nähert sich nun Jesus, um wenigstens sein Gewand zu berühren. Wenn sie sich bisher von den Ärzten Heilung erhoffte, so geht es ihr diesmal um mehr. Im Stillen sagt sie sich: Wenn ich auch nur sein Gewand berühre, werde ich «gerettet». Demnach ist für sie «heil» werden inzwischen wichtiger geworden als «gesund» werden. Diese Haltung macht es Jesus möglich, ihr sowohl das eine als auch das andere zu schenken: «Meine Tochter, dein Glaube hat dich gerettet. Geh in Frieden und sei von deinem Leiden geheilt!» (Mk 5, 34).

In heutiger Zeit wirkt es dagegen mehr als befremdlich, wenn das Heil über die Gesundheit gestellt wird und die Sünde als für das Menschsein bedrohlicher gesehen wird als die Krankheit. Gilt doch vielen unserer Zeitgenossen Gesundheit als das höchste Gut. Ein regelrechter Gesundheitswahn um jeden Preis hat sich längst Bahn gebrochen und wirkt sich in einer immer kleinlicheren gesetzlichen Reglementierung aus. Hinzu kommt eine wachsende Zahl juristischer Klagen gegen Ärzte, denen unglücklicherweise Fehler in Diagnostik, beim Verordnen von Medikamenten oder bei chirurgischen Eingriffen an Patienten unterlaufen sind. Lebte Philippe Murray heute noch, hätte er sicherlich den Bogen von seinem *homo festivus* weiter geschlagen hin zu einem *homo prophylacticus* als Spitze der Evolution. In seinem Nachdenken über den «letzten Menschen» charakterisierte Friedrich Nietzsche ihn vorausblickend in einem ähnlichen Sinne: «Man hat sein Lustchen für den Tag und sein Lustchen für die Nacht, aber man ehrt die Gesundheit.»²

1. Die existentielle Dimension des Krankseins

Sollte man sich von einem solchen Zeitgeist insofern absetzen, als man Kranksein als den normalen Zustand des Menschen betrachtet? Der Katechismus der Katholischen Kirche jedenfalls stellt Kranksein zunächst nicht als eine Normalität heraus, auch wenn er ausführt: «Krankheit und Leiden gehören von jeher zu den schwersten Prüfungen im Leben des Menschen.» Vielmehr lädt er ein, Krankheit aus dem Blickwinkel der Erfahrung anzuschauen: «In der Krankheit erfährt der Mensch seine Ohnmacht und seine Grenzen und Endlichkeit. Jede Krankheit kann uns den Tod erahnen lassen» (KKK 1500).

Jeder Erfahrung ist es zueigen, uns mit der Wirklichkeit zu konfrontieren. In unserm Fall verweist sie uns auf unsere Zerbrechlichkeit und Endlichkeit, auf deren Hintergrund sich jegliches Gefühl von Stärke oder gar Unsterblichkeit als Illusion erweisen muss. In diesem Sinne ist auch das Streben nach Gesundheit eine jener «Ablenkungen» im Sinne Pascals, mit welcher der Mensch seine eigentliche Verfasstheit zu vergessen sucht; aber sie ist nicht die einzige. Denn trotz der Erkenntnis unserer Endlichkeit findet zuweilen der Kult des eigenen Ego immer noch Platz, sich auch hier einzunisten. Dies demonstriert etwa der gelungene Film *Letzte Tage im Elysée* von Robert Guédiguian. Der Regisseur lässt uns darin dem ehemaligen französischen Präsidenten Mitterrand kurz vor seinem Tode begegnen, wie er seine «Krankheit als etwas Schöpferisches, als eine Art Kunstwerk [reflektiert], das Einzige, zu dem das Individuum in seiner Entfremdung noch fähig sei [...], ein Kunstwerk, welches das Leben kostet [...]. Krankheit als letzter Zufluchtsort der eigenen wiedergefundenen Individualität.»³

Von der bloßen Reflexion einer solchen Krankheitserfahrung hin zum ungeschminkten Wahrhaben und zur persönlichen Annahme als existentieller Erfahrung genügt es sicherlich nicht, die Erkrankung nur als eine ärgerliche Unzeit zu durchleben, um möglichst bald wieder zu unseren Aktivitäten zurückkehren zu können. Dazu reicht es auch nicht, sie nur als eine Ursache für persönliches Leid zu sehen. Wirkliche Annahme geschieht wohl erst da, wo die Erkrankung als ausweglos erfahren wird, weil sie etwa so weit fortgeschritten ist, dass eine Genesung in Zweifel steht. Verschiedene Psalmen beschreiben auf frappierende Weise dieses Umschlagen in der Einstellung des Beters zu seiner Krankheit, sobald die Aussicht daran zu sterben ins Blickfeld rückt. «Heile mich, Herr, denn meine Glieder zerfallen! Meine Seele ist tief verstört» (Ps 6, 3f); «Herr, erhöere mich bald, denn mein Geist wird müde» (Ps 143, 7); oder auch: «Vom Anbruch des Tages bis in die Nacht gibst du mich völlig preis; bis zum Morgen schreie ich um Hilfe. Wie ein Löwe zermalmt er all meine Knochen. [...] Ich bin in Not, Herr, steh mir bei!» (Danklied Hiskijas, Jes 38, 12ff).

2. Von der Erfahrung des Krankseins zum Bewusstsein der Sünde

Es ist unschwer festzustellen, dass diese Texte nicht bei der Schilderung der Krankheit stehen bleiben, sondern sie gleichsam Gott vorlegen. Die Verzweiflung des Kranken wird zum Gebet, zum Hilfeschrei, zur inständigen Anrufung: Was nützt es Gott, wenn er mich an den Rand des Todes bringt, wo mein Lob verstummen wird? «Zu dir, Herr, rief ich um Hilfe; ich flehte meinen Herrn um Gnade an. Was nützt dir mein Blut, wenn ich begraben bin? Kann der Staub dich preisen, deine Treue verkünden?» (Ps 30, 9f); «Erzählt man im Grab von deiner Huld, von deiner Treue im Totenreich?» (Ps 88, 12). Hier tritt deutlich hervor, dass «der Mensch des Alten Testaments [...] die Krankheit im Blick auf Gott [erlebt]. Er klagt vor Gott über seine Krankheit, und erfleht von ihm, dem Herrn über Leben und Tod, Heilung. Die Krankheit wird zum Weg der Bekehrung» (KKK 1502).

Ob jemand gläubig ist oder nicht, man wird von einer Krankheit nicht einfach nur befallen, sondern sie verändert den Menschen. Wenn er sie übersteht, wird er danach nicht mehr ganz der Gleiche sein. Diese Verwandlung wird umso spürbarer, wo jemand seine Krankheit ins Gespräch mit Gott bringt. Das wird nicht nur ihn, sondern auch sein Gottesverhältnis verändern. Je nachdem, welche Bedeutung er Gott, seinem Schöpfer und Richter, in seinem Leben einräumt, kann seine Krankheit ihm ein Ort der *Offenbarung* werden.

Dies ist auch die Erfahrung Israels: Ähnlich wie die Zeit im Sklavenhaus Ägypten, oder wie manche Niederlage im Kampf, kann Krankheit zu einem jener wesentlichen Orte werden, wo Gott sich zu erkennen gibt und gleichzeitig eine tiefere Einsicht in die eigene Verfasstheit schenkt. «Das Volk Israel erlebt, dass die Krankheit auf geheimnisvolle Weise mit der Sünde und dem Bösen zusammenhängt, und dass die Treue zu Gott, seinem Gesetz gemäß, das Leben zurückgibt: «denn ich bin der Herr, dein Arzt.» (Ex, 15, 26)» (KKK 1502).

3. Vom Bewusstsein der Sünde zur Darbringung der Kirche

Krankheit ist nach paulinischem Verständnis ebenso wie der Tod «Lohn der Sünde» (Röm 6, 23). Doch wird man wohl ebenso wenig einen direkten Kausalzusammenhang zwischen dem tugendhaften Lebenswandel eines Menschen und seinem guten Gesundheitszustand sehen wollen wie zwischen sündhaftem Verhalten und einer Erkrankung, die jeden treffen kann, während sie andere verschont. Folglich muss man einräumen: Mag man von einem Zusammenhang zwischen Krankheit und Sünde ausgehen, eine automatische Konsequenz jedoch kann eine Erkrankung schwerlich sein

(vgl. Joh 9, 2–3: «Rabbi, wer hat gesündigt? Er selbst? Oder haben seine Eltern gesündigt? [...] Jesus antwortete: Weder er noch seine Eltern haben gesündigt»).

In vergleichbarer Weise darf ein Mensch seine Gesundung als eine Gnade Gottes ansehen, der ein Freund des Lebens ist, ohne sich anderen gegenüber als von Gott bevorzugt zu wähnen: «Weder er noch seine Eltern haben gesündigt, sondern das Wirken Gottes soll an ihm offenbar werden» (Joh 9, 3).

Diese Feststellung Jesu öffnet uns den Blick für eine ganz neue Art, Krankheit zu erleben: In paradoxaler Weise ist sie zugleich Erfahrung existentieller Einsamkeit, aber auch der Ort, wo eine Schicksalsgemeinschaft aufscheinen kann mit allen, die an den Folgen sündiger Strukturen und sündhaften Tuns zu leiden haben, ohne dass sie deshalb schuldiger wären als andere, denen solches Leid erspart geblieben ist. Von diesem Standpunkt aus kann für den rechtschaffenen Menschen «das Leiden auch den Sinn einer Sühne für die Sünden anderer haben» (KKK 1502). Präziser gesagt: das «dargebrachte» Leiden. Doch in welchem Sinne «dargebracht»? Wie kann etwas Destruktives, das unser Leben einengt und unsere Lebenserwartung verringert, für den Kranken zum Gegenstand einer Gabe werden?

Schauen wir zunächst darauf, wie sich dem Kranken paradoxerweise von seiner Erkrankung her der Blick auf die Welt verändert. Das kann man gerade im Wallfahrtsort Lourdes sehr deutlich wahrnehmen: Dort werden die vordersten Plätze den Kranken überlassen, während sie sonst üblicherweise eher in den letzten Reihen platziert werden, um die Krankheit möglichst zu verbergen. Ist in Lourdes also die Welt auf den Kopf gestellt? Hier scheint in der Krankheit die wahre menschliche Verfasstheit durch, deren Nähe Jesus Christus bewusst gesucht hat: «Er hat unsere Leiden auf sich genommen und unsere Krankheiten getragen» (Mt 8, 17) – fast als wollte er so weit gehen, selbst von ihnen angesteckt zu werden. Der Blick auf kranke Menschen bringt mir zu Bewusstsein, dass meine Gesundheit nur eine Illusion und eine Art Spiegel ist, den ich mir hinhalte, um mich ohne große Mühe meiner selbst zu versichern. Das erspart es mir dann, den leidenden «Artgenossen» näher zu betrachten, der mir – wenn auch ohne Worte – sagt, wer ich eigentlich vor Gott bin.

In Lourdes und an anderen Orten, wo Kranksein nicht verleugnet oder versteckt wird, bekommt ein kranker Mensch einen ihm angemessenen Platz in der Mitte der Gemeinschaft, deren selbstverständliches Mitglied er ist. Er erscheint nicht mehr – wie allzu oft – als jemand, der in absehbarer Zeit geheilt sein sollte, so als wäre seine Krankheit nur eine zeitweise Unterbrechung des Normalzustandes, weil man Gesundsein als einen solchen Zustand versteht. Ein Kranker kann erfahren, dass ihm innerhalb der Kirche ein besonderer Platz zukommt, der sich hier sogar als der sichtbarste Platz erweist. In vergleichbarer Weise gibt es einen tiefen Zusammenhang

zwischen der Achtung, die einem Kranken und seinem Leiden entgegengebracht wird und der Ehrerbietung gegenüber dem Kreuz Christi, «durch das mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt» (Gal 6, 14). Bei der [französischen, *Anm. d. Übers.*] Formulierung «pour le monde» («ich der Welt») bzw. «pour moi» («mir die Welt») ist das die Bedeutungweisende Pronomen «für» zunächst perspektivisch zu verstehen: «in den Augen von». Doch vielleicht muss seine Bedeutung hier auch erweitert verstanden werden als Ausdruck einer Gabe «für das Wohl, zum Nutzen» eines anderen.

4. «Vom rechten Gebrauch der Krankheiten»

Diese Erwägungen führen uns in die Nähe jenes wunderbaren Gebetes von Blaise Pascal, das «Gott um den rechten Gebrauch der Krankheiten» bittet. Darin erscheint das Kranksein von vornherein als ein Ort der Offenbarung, indem es gleichsam Tod und Gericht vorwegnimmt, den Moment also, wo definitiv an den Tag kommt, wie es um den Menschen und seine Seele bestellt ist. Wäre nicht von hieraus Krankheit als eine von Gott gewährte Chance zu verstehen, die dem sündigen Menschen die Umkehr ermöglicht, solange noch Zeit ist? «Es hat Euch gefallen, mich rechtzeitig auf diesen schrecklichen Tag vorzubereiten, indem Ihr mich so geschwächt und mir alles aus der Hand geschlagen habt.»⁴ Es geht also um nichts Geringeres als darum, aus dieser barmherzig gewährten Vorwegnahme das Beste zu machen: «Ihr habt schon in dieser Zeit gleichsam den Tod über mich kommen lassen, um an mir Eure Barmherzigkeit zu zeigen, um später – wenn mich der wirkliche Tod ereilt – an mir Euer Gericht zu vollziehen.»⁵

Kranksein – eine Wirkung der göttlichen Barmherzigkeit? Pascal faltet das Paradox weiter aus: «Möge mir die von Euch geschickte Plage Trost geben! Nachdem ich lange unbeschadet in den Verstrickungen meiner Sünde gelebt habe, so erfahre ich jetzt die himmlischen Wohltaten Eurer Gnade während dieser gesundheitlichen Übel, die Ihr mir geschickt habt.»⁶ Zu einer solchen Haltung gelangt man allerdings nur um den Preis der eigenen Selbstaufgabe, zu der ein sündiger Mensch von Natur aus allein nicht fähig ist. Deshalb muss er sich erbitten, dass in seinem Innern die Gnade die Oberhand gewinne, ganz in dem Sinne wie Blaise Pascal das Gleichnis bei Lukas versteht, wo ein starker Mann so lange seinen Hof bewacht und Besitz verteidigt, bis ein noch Stärkerer kommt, der ihn schließlich übermannt (Lk 11, 21f). Dieser noch Stärkere ist in seinen Augen niemand anderes als Christus selbst, dem gegenüber der sündige Mensch seine Widerstände nicht länger durchhalten und seine falschen Sicherheiten nicht festhalten kann: «Herr, öffne mir mein Herz und betrete diesen rebellischen Raum, den bisher meine Unzulänglichkeit und Laster besetzt hielten.»⁷

So kann in dieser Sicht eine Erkrankung dem Menschen helfen, seine innere Zerrissenheit zu überwinden, solange er noch schwankt zwischen Gott, den er eigentlich lieben möchte, und der «Welt», von der er noch nicht recht loskommt. Denkt man das Paradox zu Ende, eröffnen Kranksein und die damit einhergehende Verzweiflung gewissermaßen den Zugang zu authentischer Freiheit und wirklichem Glücklichein: «Ach, wie sind doch jene glücklich zu preisen, die aus vollkommener Freiheit und mit unbezwingbarem Willen das in Liebe ohne Abstriche annehmen, was ihnen zu lieben aufgenötigt wurde.»⁸

Die Krankheit als eigentlich widernatürlicher Zustand ermöglicht somit, den ursprünglichen natürlichen Zustand wiederherzustellen. Mag der Mensch auch nicht fürs Kranksein gemacht sein, so braucht er es scheinbar doch, damit seiner Seele die wahre Gesundheit verliehen werde. «Denn die schlimmste seiner Krankheiten, Herr, ist jene Blindheit, die ihm jegliches Empfinden für seinen heillosen Zustand genommen hat.»⁹ Hier bewahrt sich für Pascal wie für den Apostel Paulus die Erkenntnis: «Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark» (2 Kor 12, 10).

Will das am Ende doch besagen, dass Gesundheit kein erstrebenswertes Gut sei? Nicht Gesundsein an sich soll in Frage gestellt werden, vielmehr geht es darum, was der gesunde Mensch daraus macht. «Ich räume ein, dass ich Gesundsein für einen Wert erachtet habe, allerdings nicht, weil ich Euch als Gesunder besser hätte dienen können, [...] sondern eher, weil ich so ungehinderter die Freuden des Lebens genießen und mich müheloser den unheilbringenden Vergnügungen hingeben konnte.»¹⁰ Pascal geht sogar so weit zu behaupten, dass Gottes Liebe dem menschlichen Körper nur insofern gelte, als er leidet und damit Anteil am Schicksal seines Sohnes hat. Zu dieser schier unerträglichen Aussage kommt er allerdings vor allem, weil er in der Gleichgestaltung mit Christus das eigentliche Ziel christlicher Existenz erblickt: Eine solche Gleichgestaltung würde schließlich eine vollkommene Teilhabe am Leidensgeheimnis Christi bedeuten, so dass der Betreffende nicht mehr zwischen seinen eigenen Leiden und denen Christi unterscheiden könnte: «Oh mein Heiland, tretet ein in mein Herz und in meine Seele und nehmt dort meine Leiden auf Euch, um in mir beharrlich zu erdulden, was an Eurem Leiden noch fehlt. Dann wird Euer Leiden in allen Euren Gliedern zur Vollendung gebracht, indem sich Euer Körper vollständig verzehrt. Damit ich ganz von Euch erfüllt sei und dann nicht mehr ich lebe und leide, sondern dass Ihr es seid, der lebt und leidet in mir.»¹¹

Dieser Endzustand käme dann der berühmten ignatianischen *Indifferenz* verblüffend nahe. Bei Blaise Pascal klingt das dann folgendermaßen: «Herr, ich erbitte mir von Euch weder Gesundheit noch Krankheit, weder Leben noch Tod, sondern dass Ihr stattdessen über mein Leben oder Sterben verfügt, über mein Gesund- oder Kranksein zu Eurer Ehre und zu meinem

Heil und schließlich auch zum *Nutzen* der Kirche.»¹² Ganz ähnlich heißt es im Exerzitienbuch des hl. Ignatius im Kapitel *Prinzip und Fundament*: «[...] dass wir von unserer Seite Gesundheit nicht mehr als Krankheit begehren, Reichtum nicht mehr als Armut, [...] langes Leben nicht mehr als ein kurzes, [...] einzig das ersehnd und erwählend, was uns jeweils mehr zu dem Ziele hin fördert, zu dem wir geschaffen sind.»¹³

5. Krankheit – Sakrament der Hingabe

Mit Blick auf die vorangegangenen Ausführungen lässt sich vielleicht erahnen, wie und mit welcher Berechtigung Kranksein zum Gegenstand eines Sakraments werden kann. Es geht dabei um eine Übertragung dieses mystischen Paradoxes, das wir ausgehend von Pascals Gebet dargestellt haben, ins Liturgische. Bei näherer Betrachtung dienen Sakramente eigentlich immer dazu, bestimmte Etappen des Lebens zu heiligen und zielen in keiner Weise auf den Tod ab. Dementsprechend richten sich auch die äußeren Zeichen der Sakramente (Wasser, Öl, Brot und Wein) auf das Leben und dessen Erhaltung: So ist die Taufe das Sakrament des Geborenwerdens (selbst, wenn das Symbol des Wassers zweideutig ist: Denn neues Leben wird nur um den Preis gegeben, dass der «alte Mensch» stirbt). Bei den Sakramenten der Eucharistie und Firmung geht es um Wachstum; bei der Priesterweihe und dem Ehesakrament hingegen um Dienst und Fruchtbarkeit. Mit anderen Worten: Es gibt kein Sakrament, das den Tod zum Gegenstand hätte. Dementsprechend ist auch die Liturgie des Begräbnisses im Grunde eine Erinnerung an die eigene Taufe. Genauso wenig gibt es ein Sakrament, das auf das Kranksein ausgerichtet wäre. Das Bußsakrament will nichts anderes, als uns durch Gottes Vergebung zu heilen und uns in den Zustand unserer Taufe, also des Neugeborenenseins aus Gott, zurückzusetzen. Wenn es nun doch so etwas wie ein Krankensakrament gibt («Krankensalbung»), dann gewiss nicht, um Kranksein zu verklären, sondern vielmehr, damit der Kranke auch diese Etappe seines Lebens auf sakramentale Weise durchleben kann; ja ich wage zu sagen: damit er sie feiern kann.

Mir ist klar, wie anstößig diese Formulierung klingen kann. Aber die Krankensalbung ist tatsächlich etwas Feierliches: Der Kranke empfängt in der Salbung ein messianisches Zeichen, das ihn in Dienst nimmt als Zelebranten der Kraft Gottes, die ihre Wirksamkeit in der Schwachheit erweist. Dadurch wird er für das ganze Volk Gottes zum Zeichen und Werkzeug des Paschageheimnisses, das mitten unter uns am Werk ist.¹⁴ Zwar wissen wir nichts darüber, wie Jesus selbst Krankheit erlebt hat. Umso mehr ist uns aber bekannt, wie er seine Schwachheit, mehr noch seine radikale Ohnmacht am Kreuz ausgehalten hat. Er hat uns ja nicht durch eine seiner Machttaten

errettet, sondern gerade durch und in seiner Ohnmacht. Wenn er – wie es im Hebräerbrief heißt – unser Hohepriester ist, so nicht trotz seiner Schwäche, sondern gerade weil er mit Schwachheit «bekleidet» ist (Hebr 5, 2: *perikeitai astheneian*). Nicht allein, dass «er kein Hohepriester ist, der nicht mit uns leiden könnte» (Hebr 4, 15), vielmehr ist diese Schwachheit das priesterliche Gewand, das er umgelegt hat, um sein Opfer zu vollziehen. Wo alle menschliche Kraft sich erschöpfte und in der Verzweiflung endete, wo nichts blieb außer Abscheu der Verfolger und Henker, gerade da siegten schließlich der Schrei nach Gott und die Vergebung. In der Vereinigung mit Christus kann die Krankheit zu einer sakramentalen *Gnade* werden, die den kranken Menschen an Christi erlösender Schwachheit Anteil gibt, indem sie ihn von den Möglichkeiten seiner Natur zur Hoffnung auf die Herrlichkeit führt, die in der seligen Auferstehung geschenkt ist.¹⁵

Wird in der Taufe aus dem Zweikampf eines Einzelnen mit dem Tod ein Sieg des Lebens, der allen zugutekommt, so wird im Sakrament der Krankensalbung das Ringen des einzelnen Menschen mit seiner Krankheit und letztlich mit dem Tod zu einer Teilhabe für alle am Kreuzesopfer: Durch die lebenspendende Macht des Vaters hat das Opfer Christi einen neuen Menschen zur Welt gebracht.¹⁶

6. Rückkehr zur Kindheit und Heimkehr zu Gott

Aus theologischer Sicht kann also Krankheit zu einem Ort werden, wo sich der entscheidende «Geburtsvorgang» ereignet. Hierbei kommen sich theologische Einsicht und ureigene menschliche Erfahrung sehr nahe. So kann die Dichterin Marie Noël in ihren «Notes intimes» Krankheit und das Nahen des Todes anschaulich mit der Phase der Kindheit in Beziehung bringen:

Denselben Weg, den anfangs ein nacktes Menschenkind nach seiner Geburt Jahr um Jahr bis zu seiner Lebensmitte erklommen hat, den wird es ebenso Jahr um Jahr hinabsteigen, bis es an seinem Ausgangspunkt angekommen ist – wiederum ganz nackt [...]. Am Anfang gab es eine Zeit, da lag es in einer Wiege und wurde von Zeit zu Zeit von einer Frau herausgenommen, um gestillt und frisch gewickelt zu werden [...]. Jahre später kommt die Zeit, wo es sein Bett nicht mehr verlassen kann und wieder kommt von Zeit zu Zeit eine Frau, diesmal um ihm zu trinken zu geben und ihn zu waschen [...]. Ganz am Anfang seines Lebens ist er wie ein kleines Samenkorn des Lebens aus seinem leiblichen Vater hervorgegangen; am Ende seiner Tage wird er in seinen himmlischen Vater zurückkehren, um aufs Neue gezeugt zu werden – diesmal jedoch zu unvergänglichem Leben.¹⁷

Auch Georges Bernanos kann einem hier in den Sinn kommen, der in seiner Lebensmitte feststellt, dass viele ihm nahestehende Personen inzwischen bereits tot sind. «Der Erste der Toten» sei aber der kleine Junge, der er selbst einst war und er fügt sogleich hinzu: «Und dennoch wird, wenn die Stunde dafür gekommen ist, gerade dieser kleine Junge seinen Platz an der Spitze meines Lebens einnehmen und meine armseligen Lebensjahre bis zum letzten einsammeln, wie ein junger Befehlshaber seine Veteranen in Reih und Glied bringt, und als erster in das Haus des Vaters einziehen».¹⁸

«Wenn die Stunde gekommen ist» – das meint gleichermaßen die Stunde der Krankheit wie die des Todes, jene Stunde, in der man sich ganz allein sich selbst und seinem Schöpfer gegenüber sieht und ehrlich Bilanz zu ziehen hat. Es ist zugleich die Stunde der schwangeren Frau, der bange ist vor den Wehen und Schmerzen der Geburt, die aber «nicht mehr an ihre Not denkt über der Freude, dass ein Mensch zur Welt gekommen ist» (Joh 16, 21). Und schließlich ist es die Stunde Jesu, von der er hofft, dass ihn der Vater daraus erretten möge, aber die Jesus dann doch akzeptiert und auf sich nimmt. Denn um dieser Stunde willen ist er in die Welt gekommen und sie ist der Zeitpunkt, wo der Vater seinen Namen verherrlichen wird (vgl. Joh 12, 27f). Uns zur Hoffnung und zum Trost treffen hier in Christus die heroische Selbsthingabe des Gerechten und das stumme Opfer des durchschnittlichen sündigen Menschen – jener «Mittelschicht der Erlösung», von der Joseph Malègue sprach und die Papst Franziskus wieder zu Ehren bringt – auf geheimnisvolle Weise zusammen.¹⁹ Wie kein anderer hat wiederum Bernanos gegen Ende seines Lebens auf den Punkt gebracht, wie sehr unser tiefstes Trachten – jenseits all unserer Irrwege und Halbheiten – auf die letzte Hingabe ausgerichtet ist und mit dem göttlichen Willen übereinstimmt. In seinem Tagebuch schreibt er: «Eigentlich wollen wir, was *Er* will, es ist uns nur nicht bewusst, dass wir es wollen, weil wir uns im Letzten selbst nicht kennen. Die Sünde bewirkt, dass wir lediglich an der Oberfläche unser selbst leben und zu unserem Innersten erst in der Todesstunde vordringen. Aber genau dort wartet *Er* auf uns».²⁰

7. Schlussbetrachtung

Zum Abschluss möchte ich den großen Zeugen Jean-Marie Lustiger als authentische Stimme zu Wort kommen lassen. Wenige Jahre bevor er selbst sein Leben hingegeben hat und der Krankheit erlag, die ihn zu dem Zeitpunkt bereits ereilt hatte, wandte er sich an die Kranken mit folgenden Worten:

Es gehört zum Ende unserer menschlichen Existenz unweigerlich dazu, alles unseren Händen entgleiten zu sehen, was unser menschliches Streben nach Besitz

und Kontrolle gern fest gehalten hätte. Man mag darauf niedergeschlagen reagieren oder es auch verdrängen. So mancher versucht, sich irgendwie abzulenken und zu beschäftigen oder sucht nach Abhilfen, die unzureichend bleiben. Oder aber man nimmt diese unabänderlichen Umstände als gottgegeben an und als Einladung, sich aus freiem Entschluss mit dem erlösenden Leiden Jesu Christi zu verbinden und das eigene Leben hinzugeben.

Jene, die diese Sendung innerhalb der Kirche auf sich nehmen, werden zu Kontemplativen inmitten der Welt und können mit den Worten des Heiligen Paulus sagen: «Jetzt freue ich mich in den Leiden, die ich für euch ertrage. Für den Leib Christi, die Kirche, ergänze ich in meinem irdischen Leben das, was an den Leiden Christi noch fehlt» (Kol 1, 24). Das Sakrament der Krankensalbung führt hin zu der Gnade, auf eine solche Berufung zu antworten.

Wer in diesem Sinn also akzeptiert, dass sein Leben zu einem Sinnbild des Kreuzes wird, mag in den Augen der anderen Menschen als verrückt und unnütz erscheinen – ähnlich wie jene, die zu Armut, Gehorsam und Enthaltensamkeit um des Reiches Gottes willen berufen sind. Aber «das Törichte in der Welt hat Gott erwählt, um die Weisen zuschanden zu machen [...] und das Verachtete hat Gott erwählt: das, was nichts ist, um das, was etwas ist, zu vernichten» (1Kor 1, 27f).

Die Kirche hingegen steht in der Verpflichtung, mit dankbarer Anerkennung das Lebensopfer als eine Gnadengabe anzunehmen, welches die Kranken «zum Lob Gottes und zum Heil der ganzen Welt» darbringen.

Die Evangelien eröffnen uns noch einen anderen Zugang: Drei Ereignisse in Jesu Leben sind eng miteinander verknüpft: Seine Taufe, seine Verklärung und die Stunde der Prüfung am Ölberg. Alle drei nehmen das Geheimnis von Jesu Tod und Auferstehung vorweg und versinnbildlichen in gewisser Weise die christlichen Sakramente.

Wie das Taufsakrament in der Taufe Jesu grundgelegt ist, so lässt die «Letzte Ölung» den kranken Menschen teilhaben an den schweren Stunden am Ölberg, an jenem Ringen durch das hindurch Jesus in die vollkommene Hingabe seiner selbst eingewilligt hat.

Es liegt nahe, dass Menschen, die zu solcher Hingabe bereit sind, sich wie Jesus in die Einsamkeit zum Gebet zurückziehen. In besonders kritischen Momenten werden sie auf die Unterstützung ihrer Schwestern und Brüder angewiesen sein, um gemeinsam zu wachen und zu beten. Trotzdem werden sie sich wohl am Ende gegenüber dem Geheimnis des Opfers als allein und von allen verlassen erfahren. «Angesichts des Erbarmens Gottes ermahne ich euch, meine Brüder, euch selbst als lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt; das ist für euch der wahre und angemessene Gottesdienst» (Röm 12, 1).

Aus dem Französischen übersetzt von Michael Schilling

ANMERKUNGEN

¹ Blaise PASCAL, *Pensées*, ediert von Louis Lafuma, Paris 1962, 919 [hier und in allen folgenden Zitationen übers. v. Michael Schilling].

² Friedrich NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, Kritische Studienausgabe Bd. 4, hrsg. von Giorgio COLLI und Mazzino MONTINARI, München 1980, 19f.

³ Französischer Originaltitel: *Le promeneur du champ de Mars* (2005) mit Michel Bouquet und Jalil Lespert in den Hauptrollen, nach der Buchvorlage von Georges-Marc BENAMOU, *Le dernier Miterrand*, Paris 2005.

⁴ Blaise PASCAL, *Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*, in: DERS.: *Pensées*, ediert von Louis Lafuma, Paris 1962, III.

⁵ Ebd.

⁶ Ebd., IV.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd., VI.

⁹ Ebd., VII.

¹⁰ Ebd., IX.

¹¹ Ebd., XV.

¹² Ebd.

¹³ Ignatius von LOYOLA, Die Exerzitien, Einsiedeln ¹³2005.

¹⁴ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche 1521, der sich hier nicht davor scheut, von einer «Weihe» zu sprechen: «Durch die Gnade dieses Sakramentes erhält der Kranke die Kraft und die Gabe, sich mit den Leiden des Herrn noch inniger zu vereinen. Er wird gewissermaßen dazu *geweiht*, durch die Gleichgestaltung mit dem erlösenden Leiden des Heilands Frucht zu tragen. Das Leiden, Folge der Erbsünde, erhält einen neuen Sinn: es wird zur Teilnahme am Heilswerk Jesu.»

¹⁵ «Es gibt drei Stufen der Wirksamkeit Gottes im Menschen: jene der Natur, jene der Gnade und jene der Herrlichkeit [...]. Die dem Christen durch Jesus Christus erwirkte und eröffnete Gnade hebt nicht die Leiden der Natur auf, sondern sie erleichtert ihre Last durch die tröstenden Gaben des Heiligen Geistes. Erst jenseits der Zeit, d.h. im ewigen Leben, schenkt die Herrlichkeit den Heiligen die vollkommene Seligkeit.» (Jean MESNARD, *La maladie, état naturel des chrétiens?*, in: *Communio* II, 3, 1977, 90 [Übers. v. Michael Schilling]).

¹⁶ Katechismus der Katholischen Kirche, 1522: «Dadurch, dass sie sich aus freien Stücken mit dem Leiden und dem Tode Christi [...] vereinigen», tragen die Kranken, die dieses Sakrament empfangen, «zum Wohle des Gottesvolkes» bei (LG 11). Bei der Feier der Krankensalbung tritt die Kirche in der Gemeinschaft der Heiligen für den Kranken ein. Der Kranke hingegen trägt durch die Gnade des Sakraments zur Heiligung der Kirche und zum Wohl aller Menschen bei, für die die Kirche leidet und sich durch Christus Gott dem Vater darbringt.»

¹⁷ Marie NOËL, *Notes intimes*, Paris 1966, 214ff.

¹⁸ Zitiert nach: Albert BÉGUIN, *Bernanos par lui-même*, Paris, 1968, 10.

¹⁹ «Seine alte Vorstellung, dass einzig die Seele der Heiligen das angemessene Betrachtungsfeld religiöser Phänomene sei, erschien ihm unzureichend. Auch die gewöhnlicheren Seelen zählten, die große Mittelschicht der Heiligkeit.» Joseph MALÈGUE, *Augustin ou le Maître est là*, Paris 1933, 409 [Übers. v. Michael Schilling].

²⁰ Notiz vom 24. Januar 1948 (d.h. 6 Monate vor seinem Tod), zitiert nach: Albert BÉGUIN, *Bernanos par lui-même*, 11 [Übers. v. Michael Schilling].

JULIA KNOP · MÜNSTER

FRÖMMIGKEIT IM JAMMERTAL?

*Krankheit, Schmerz und Unglück
in moderner christlicher Leidensmystik und Askese*

«Das Maß der Humanität bestimmt sich ganz wesentlich im Verhältnis zum Leid und zu den Leidenden»¹, schrieb Benedikt XVI. 2007 in der Enzyklika *Spe salvi*, deren Titel den Römerbrief zitiert: «Wir sind gerettet – doch in der Hoffnung» (Röm 8, 24). Die «Leiden der gegenwärtigen Zeit» (Röm 8, 18), erklärt Paulus dort wenige Verse zuvor, gehörten zu diesem Äon – zu einer Zeit bzw. einem Zustand, der dem Untergang geweiht und dessen Ende gewiss sei. Die Bedrängnisse der Gegenwart interpretiert er deshalb als «Geburtswehen» einer neuen, in Jesus Christus angebrochenen Schöpfung, also als zwar quälende und nötige, aber vorübergehende Merkmale der *Zwischenzeit* vor dem Offenbarwerden der Herrlichkeit Gottes. Diese Einordnung nimmt dem Leid nicht seine Negativität, aber seine Ausweglosigkeit. Paulus entwirft ein Verhältnis zum Leiden, das über es hinaus zu sehen und es im Wortsinn auf Gott hin zu «relativieren» versucht. Möglicherweise liegt darin ein genuin christlicher Beitrag zu einem humanen Umgang mit menschlichem Leid. Paulus konzidiert freilich direkt, dass sogar diese Relativierung «in der Hoffnung» (Röm 8, 24) menschliches Vermögen an seine Grenzen führt: «Wir wissen nicht (einmal), worum wir in rechter Weise bitten sollen» (Röm 8, 26). Hoffnung aus Glauben löst Leid nicht auf. Der Anbruch der geglaubten Erlösung bleibt verborgen. Hilflosigkeit bleibt bestehen. Schmerz bleibt real. Die Welt bleibt gezeichnet von Schwäche, Verlust und Tod. Selbst das Geschenk des Mitleids und des Trostes vermag nicht mehr (allerdings auch nicht weniger) als Mit-sein in der Einsamkeit: *con-solatio*.

Leid will *bestanden* und ihm soll *widerstanden* werden. Die Verpflichtung zum praktischen Engagement gegen die Leiden dieser Welt und zur Fürsor-

JULIA KNOP, geb. 1977, apl. Prof. für Dogmatik an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau, z. Zt. Vertretung am Seminar für Dogmatik und Dogmengeschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster. Mitarbeiterin dieser Zeitschrift.

ge für Betroffene bedarf keiner weiteren Rechtfertigung. Menschen wollen ihr Leid aber auch *verstehen*. Ob einer die Kraft aufbringt, gegen seine Krankheit zu kämpfen, wie er chronischen Schmerzen oder einer finalen Diagnose begegnet, welche Bedeutung er einem bitteren Widerfahrnis zumisst, hängt ganz entscheidend davon ab, ob ihm belastbare Sinnentwürfe zur Verfügung stehen, die sein Leid deuten helfen.

Solchen Konstrukten begegnet man von systematisch-theologischer Seite äußerst zurückhaltend. Das Phänomen versehrten Lebens wird in Ethik und Caritaswissenschaften breit, in der theologischen Anthropologie dagegen kaum bedacht.² Die Scheu, das *malum physicum* durch seine Herleitung oder Erklärung zu «entübeln», es schönzureden und zu rechtfertigen, ist groß. Legitim erscheinen allein der solidarische Aufschrei und die Klage, die sich einer Sinnggebung entschieden widersetzen. Um der Würde des Leidenden und um des Bekenntnisses zum guten und allmächtigen Gott willen nimmt man eher eine theoretische Leerstelle in Kauf als die vorschnelle Einhegung des Negativen zu riskieren, das aus der begrenzten Perspektive «dieses Äons» dessen «Bedrängnisse» (Röm 8, 18) legitimieren würde.

Die theoretisch – mit guten Gründen! – in Kauf genommene Leerstelle ist allerdings erheblich. Sie bricht auf, wo (anthropologisch) die Würde und (eschatologisch) die Hoffnung des beeinträchtigten Menschen infrage stehen. Denn was bedeutet Gottes unbedingte Guttheißung (Gen 1, 28.31) für den, dessen Existenz nie auch nur im Ansatz heil und dessen Persönlichkeitsentfaltung von Beginn an eingeschränkt war, der *ab ovo* um ein ganzes Leben, um wichtige Lebensphasen oder zentrale Schritte der Persönlichkeitsentwicklung betrogen war, etwa für den Fötus, dem kein Lebensrecht zugestanden wurde, das nicht lebensfähig geborene Kind, den chronisch schwer Erkrankten, den körperlich, geistig oder seelisch schwer beeinträchtigten Menschen? Und was bedeutet Vollendung für einen, dessen Leben von zerbrochenen Hoffnungen geprägt war, der dem Krebs erlag, dessen Persönlichkeit von Demenz aufgezehrt oder dessen psychische Konstitution von den Widerfahrnissen seines Lebens zermürbt wurde? Gilt Gottes Segen (*benedictio*) dem Versehrten *trotz* seines Leids, also im Widerspruch gegen das, was seine Existenz faktisch bestimmt, oder gilt sie ihm *mit* seinen Einschränkungen, *in* der konkreten Gestalt seiner von Behinderung gezeichneten Persönlichkeit? Bleibt sein Leid auf ewig ein sinnloser Unfall der Natur, *von* dem er erlöst werden muss, und sei es um den Preis seiner Persönlichkeit, die ohne diese Einschränkungen eine andere geworden wäre? Oder darf er selbst, dürfen gar andere für ihn hoffen, dass noch die gebrochene Tatsächlichkeit seines Lebens vor Gott einen Sinn hatte?

Solche Fragen sind abgründig; theoretisch geschliffene Lösungen erscheinen waghalsig. Abseits einer theoretischen Glättung von Leid haben Christen aller Epochen geistliche Formen gesucht, um Einschränkungen,

Krankheit und Unglück im Glauben zu bewältigen. Solche existenziellen Interpretationen verdanken sich durchweg der paulinischen Beschreibung «dieses Äons» als einer Zwischen- bzw. Umbruchzeit, deren Widerfahrnisse von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi her gedeutet und verarbeitet werden. Erlittenes Geschick wird also nicht schönegeredet, aber in den Glaubensweg integriert und als Nachfolge dessen angeeignet, der seinen Kreuzweg ging, starb und auferstand. Das steht in mancher Hinsicht quer zur spontanen Intuition, dem eigenen Leid und mehr noch dem des anderen nichts als Widerstand entgegenbringen zu sollen, sei es mit Camus' Dr. Rieux (*Die Pest*) im solidarischen Protest, sei es durch emotionalen, therapeutischen, sozialen oder wirtschaftlichen Beistand. Es steht auch quer zum deutlichen biblischen Votum, dass nicht Annahme und Resignation, sondern Überwindung und Heilung von Leid den Anbruch der Gottesherrschaft symbolisieren. Jesus gab sich ja, indem er die Menschen von ihren Leiden befreite, als der von Gott Gesandte zu erkennen (z.B. Lk 7, 22). Doch am Ende nahm er selbst um unseres Heiles willen Passion und Tod auf sich. Das Verhältnis, das christliche Leidensmystik «zum Leid und zu den Leidenden» entwirft, bemisst deshalb seine humane Qualität ganz wesentlich von dieser Passion ihres «Heilands» her.

Die folgenden Ausführungen rufen vier Beispiele christlicher Leidensspiritualität des 20. Jahrhunderts in Erinnerung, die durchaus befremden, aber auch nachdenklich stimmen können: Zunächst werden mit Henri J. M. Nouwen (1) und Johannes Paul II. (2) zwei Perspektiven aufgezeigt, die auf eine symbolische Tiefenschicht versehrten Menschseins verweisen und diesem geradezu sakramentale Bedeutung zumessen; dann mit Karl Rahner (3) und Simone Weil (4) moderne Ausprägungen christlicher Askese und Leidensmystik. Diese Formen, vom Kreuz her ein aktives geistliches Verhältnis zum Leid zu gewinnen, gründen mal deutlicher, mal subtiler in den Erfahrungen der herangezogenen Autoren. Ihre Bewahrheitung geschieht insofern in erster Linie persönlich; die Grenzen der Verallgemeinerung und Systematisierung sind eng zu ziehen.

1. Das Sakrament des gebrochenen Leibes

Henri J. M. Nouwen (1932–1996). Professor für Pastoraltheologie an der Harvard University, Priester und Autor geistlicher Schriften, war in seinen letzten zehn Lebensjahren als geistlicher Leiter der Arche-Gemeinschaft in Daybreak bei Toronto tätig. Charisma der Arche, die 1964 durch Thomas Philippe und Jean Vanier gegründet wurde, ist das gemeinsame Leben behinderter «Stammbewohner» und ihrer «Assistenten». Die Arche versteht sich nicht in erster Linie als Pflege- oder Wohltätigkeitseinrichtung, sondern

als «Zeichen für die Notwendigkeit, eine wahrhaft menschliche Gesellschaft auf der Annahme und Achtung ihrer schwächsten Glieder zu gründen – als Zeichen der Hoffnung in einer zerrissenen Welt». ³ Die Annahme menschlicher Gebrochenheit, der eigenen wie der des Anvertrauten, ermögliche allen Arche-Mitgliedern Entwicklung und geistliche Reifung.

Nouwens Buch «Adam und ich. Eine ungewöhnliche Freundschaft» ⁴ ist ein persönlich gehaltenes Vermächtnis, das der Autor als Schule des Glaubens verstanden wissen will (11–16; 140). Er schildert seine Beziehung zu Adam Arnett, einem schwerstmehrfachbehinderten jungen Mann, der in seine Obhut gegeben worden war. 34-jährig stirbt Adam. Er konnte weder laufen noch sprechen; was er kognitiv aufnahm, blieb ungewiss. Er musste gepflegt, angezogen, gefüttert und beschäftigt werden. Seinen Alltag bestimmten schwere epileptische Anfälle. Seine Gesundheit war instabil. Sein ganzes Leben war von Abhängigkeit und erheblichen Einschränkungen gezeichnet.

Doch nicht *trotz*, sondern *in* dieser Labilität wird Adam für Nouwen «ein prophetisches Zeugnis» (96), ein Gleichnis Jesu, ein Symbol der Liebe (13f), ein «Werkzeug der Gnade Gottes» (30), die sich im Schwachen, Verwundeten, Gebrochenen offenbart. Durch Adam beginnt Nouwen das Wesen der Kenosis, die Paradoxien des Evangeliums und die Wahrheit der Seligpreisungen besser zu verstehen. Seine Freundschaft zu diesem versehrten jungen Mann kehrt die Rollen um: Der Schwerstbehinderte wird dem Professor zum geistlichen Lehrer, Ratgeber und Vater (13; 109); er führt ihn zu sich selbst, heilt und beheimatet ihn. In kühnen Strichen entwirft Nouwen phänomenologische Parallelen zwischen Adams und Jesu Leben und Sendung. Vor dem Hintergrund der Geschichte Jesu interpretiert er seine Begegnung mit Adam als Erfahrung von Inkarnation und die Sorge um Adams leibliches Wohlergehen als «sakramentales Leben» (56): «Ich wusste [...], dass Gott für uns einen Leib angenommen hat, damit wir Gott berühren und geheilt werden können. [...] Ja, in Adam berührten wir den lebendigen Christus unter uns.» (120) Als eine Besucherin Adam die Sinnfrage in den Mund legt und voller Mitleid ihr Gebet um Heilung verspricht, fällt ein Schlüsselsatz: «Adam braucht nicht geheilt zu werden. Es geht ihm gut.» (73)

Nouwen bewegt sich auf einem schmalen Grat: Das gemeinsame Leben ermöglicht es ihm, Adams Versehrung nicht kategorisch als medizinisches Problem oder sinnloses Unheil zu bewerten, sein So-Sein also nicht nur in Frage zu stellen, sondern es auch als Heilszeichen wahrzunehmen. Dies geschieht wohlgemerkt nicht theoretisch. Er misst Adams Behinderung keine objektive Güte zu. Ebenso wenig verfällt er der naiven Euphemisierung von entwicklungspsychologischen Defiziten, die so oft als gut gemeinte Wertschätzung geistig Behinderter daherkommt. Aber Nouwen steht dafür ein,

dass nicht die körperlichen und geistigen Einschränkungen Adam Gottes bedürftig machen – als ob der Gesunde Gottes Liebe nicht nötig hätte –, sondern sein Menschsein als solches. Er erlebt, dass es Adam anders als ihm selbst gelingt, seine Bedürftigkeit auszuhalten und anzuerkennen und so das Geschenk der Zuwendung überhaupt empfangen zu können. Gottes Liebe annehmen zu lernen, hatte Nouwen bereits 1976 in seinem Tagebuch aus dem Trappistenkloster⁵ als sein Lebensthema erkannt, letztlich als Grundfrage jedes Menschen. 20 Jahre später erprobt er an Adams Leben eine Antwort. Dieser habe ihn gelehrt:

«Ich [Adam] kann nur leben, wenn ihr mich mit Liebe umgibt [...] Sonst ist mein Leben sinnlos, und ich bin eine Last.» Adam forderte uns unüberhörbar auf, [...] all die Grundvoraussetzungen unseres ich-bezogenen und handlungsorientierten Lebens einer Prüfung zu unterziehen. Tatsächlich ist ein großer, wenn nicht gar der größte Teil unseres Lebens Passion. [...] Darin liegt für mich letzten Endes die Bedeutung der Passion Adams: Sie ist ein radikaler Appell, die Wahrheit unseres Lebens zu akzeptieren und bereit zu sein, Liebe zu geben, wenn wir stark sind, und die Liebe anderer zu empfangen, wenn wir schwach sind – und dies in Ruhe und mit Großmut. (96f)

Adams Verschrtheit wird Nouwen zum Heilszeichen, weil sie ihm unverstellt zeigt, dass Gottes Zuwendung tatsächlich bedingungslos ist; dass sie «sola gratia» geschieht. Adam wird ihm zum Sakrament, das ihn befähigt, genau das zu glauben.

2. *Salvifici doloris*

Am Welttag der Kranken 1984 publizierte Johannes Paul II. (1920–2005) sein Apostolisches Schreiben *Salvifici doloris – über den christlichen Sinn des menschlichen Leidens* (VAS 53). Der Titel formuliert den steilen theologischen Anspruch des Schreibens: Der christliche Glaube biete Deutungsressourcen, durch welche Schmerzen, Krankheit oder Behinderung als *salvificus* – heilbringend erlebt und sogar für andere fruchtbar gemacht werden könnten.

Dreh- und Angelpunkt der Argumentation ist eine dezidiert soteriologische Deutung des Kreuzwegs Jesu. Johannes Paul II. interpretiert ihn nicht als tragische Begleiterscheinung des religionspolitischen Konflikts, nicht als ungeplantes Desaster, das aus der Heilsgeschichte herausfällt, sondern als Weg der Erlösung und damit als Teil des göttlichen Heilsplans (Nr. 16). Damit folgt er der liturgischen Deutung des Kreuzes durch die Karfreitagsliturgie, in der sich die Gläubigen das vierte Lied vom Gottesknecht

(Jes 52, 13–53, 12; Nr. 17–19) als prospektive Interpretation des stellvertretenden Leidens und Sterbens Jesu Christi aneignen. Im Hintergrund dieser soteriologischen Deutung nicht erst der Auferstehung, sondern bereits der Passion Jesu steht der wechselseitige Verweis von Sünde und Tod, der in der Bibel vorausgesetzt wird.⁶ Johannes Paul II. erkennt ihn im Grundsatz an, freilich nicht ohne die ebenfalls biblischen Transformationen und Relativierungen eines einlinigen Tun–Ergehen–Zusammenhangs aufzunehmen. Im Leid, dessen Totalität der Tod nicht nur als biologisches Lebensende, sondern als Erleiden von Sinnleere und Gottferne ist, materialisierten sich gewissermaßen die Auswirkungen von Sünde und Unheil (Nr. 14f). Jesus habe in seiner Passion nicht Leid um des Leidens willen gesucht – die christliche Botschaft vom Heil fußt nicht auf fromm verbrämtem Masochismus –, sondern es als Realsymbol des Gottesverlustes übernommen. Das Leid des Unschuldigen, vorgezeichnet bei Ijob, das die Sinnfrage mit besonderer Schärfe evoziert, finde im Kreuz Jesu eine Antwort:

Im Leiden Christi hat das menschliche Leiden seinen Höhepunkt erreicht. Zugleich ist es in eine völlig neue Dimension und Ordnung eingetreten: *Es ist mit der Liebe verbunden worden*, [...] die das Gute schafft, indem sie es sogar aus dem Bösen wirkt, und zwar *durch* das Leiden, so wie das höchste Gut der Erlösung der Welt vom Kreuz Christi ausgegangen ist und noch ständig von dort ausgeht. (Nr. 18)

Paulinische Kreuzestheologie steht Pate für die Konsequenzen, die Wojtyła als christliche Option zur Deutung und Annahme menschlichen Leidens stark machen möchte. In seinen letzten Lebensjahren, in denen er selbst von schwerer Erkrankung gezeichnet war, hat er diese Option persönlich bewahrheitet. Gottes Stärke offenbare sich in der Schwäche; im Gekreuzigten habe «Gott bekräftigt, dass er besonders durch das Leiden handeln will, das Schwachheit und Entäußerung des Menschen ist» (Nr. 23). Die Umwertung der Werte, die das Wort vom Kreuz eröffne, das gläubige Bewusstsein, dass «das Passionsgeheimnis [...] vom Ostergeheimnis umfassen» (Nr. 21) ist, ermögliche es dem Christen, sein eigenes Leid im Horizont der Erlösung durch Christi Passion zu ermessen, die den Tod entmachtete. Das Kreuz wird so zum Sinnhorizont, vor dem das eigene Leid «einen neuen Inhalt und eine neue Bedeutung» (Nr. 20) – genauer: vor dem es überhaupt Bedeutung, Relevanz und Sinn erhalte.

Der Weg dieser Sinngebung sei die persönliche Begegnung mit dem Auf-erstandenen, welche die normale Erstreaktion – das Fragen und Hadern, die verzehrende Verzweiflung angesichts von Schmerz und Leid – in eine nicht mehr abstrakt-theoretische Erklärung, sondern in eine existenzielle Antwort überführe. Diese Begegnung sei zugleich Berufung zur Teilhabe am Werk der

Erlösung. Sinnstiftung geschieht hier also durch aktive Kreuzesnachfolge, die nicht den Schmerz schönredet, sondern als Sakrament des Heils annimmt und für die Welt fruchtbar macht (Nr. 26). Darin markiert Johannes Paul II. eine wesentliche Aufgabe der Kirche: solidarisch mit den Leidenden zu leiden und Leid zu lindern, aber darüber hinaus eben auch das eigene Leiden spirituell mit Jesu Kreuz zu verbinden, es betend in das Erlösungswerk Christi einzuschreiben. «Indem er die Erlösung durch Leiden bewirkte, hat Christus gleichzeitig das menschliche Leiden auf die Ebene der Erlösung gehoben. Darum kann auch jeder Mensch durch sein Leiden am erlösenden Leiden teilhaben.» (Nr. 19) In diesem Sinn deutet er die schwierige paulinische Formulierung vom «Ergänzen, was an den Leiden Christi noch fehlt» (Kol 1, 24), und schließt mit der Bitte an alle Leidenden, «zu einer Kraftquelle für die Kirche und die Menschheit zu werden» (Nr. 31).

3. Gesuchte Pein? Christliche Askese

Vor 60 Jahren entwickelte Karl Rahner (1904–1984) Kriterien christlicher Askese, die er dreifach abgrenzt:⁷ *Moralische* Askese, landläufig am ehesten (allerdings unzutreffend) mit dem Etikett «typisch christlich» verbunden, beschreibe Bedingungen einer humanen Persönlichkeitsbildung. Selbstbeherrschung üben, Maß halten, Antriebe disziplinieren, auf direkte Bedürfnisbefriedigung verzichten: Das sind Tugenden, die einer autonomen, integren und verlässlichen Lebensgestaltung zugutekommen. Man bändigt seinen Hunger, überwindet Erschöpfung, unterdrückt Neid- und Rachegefühle, gibt der sexuellen Anziehungskraft des Gegenübers nicht einfach nach. Man hat sich im Griff. Das ist in gesundem Maß für jeden sinnvoll und erstrebenswert. Aber Christentum ist mehr und anderes als Humanität. *Kultische* Askese dient dazu, das Sakrale zu berühren, indem man etwas Weltliches aufopfert, etwa in Vorstellungen kultischer Reinheit und levitischer Aussonderung. Grundlage ist die Unterscheidung oder Entgegensetzung von Gott und Welt, Sakralem und Profanem. Je nachdem, ob der Verzicht die Gottesbegegnung spirituell vorbereiten oder aber eine negativ gewertete Weltverhaftung sublimieren soll, gibt es Rahner zu Folge christliche Anschlussmöglichkeiten. Als *mystische* Askese bezeichnet er Übungen der Selbstverneinung, die einen psychologischen Zustand hervorbringen sollen, der für die Gottheit empfänglich macht bzw. das «göttliche Selbst» aus dem eigenen Leib befreit: Atemübungen, Selbstkasteiungen, rituelle Trancen u.v.m. Solche Versuche der Entweltlichung und «autonomen Vergöttlichung» (84) bewertet er kurz und bündig als unchristlich. Sie widersprechen der Güte der Schöpfung, der Inkarnation des Logos und der Freiheit göttlicher Zuwendung.

Christliche Askese dagegen gründe gerade nicht in Weltverneinung und «Entselbstung»; moralinsaure Leibverachtung ist unchristlich. Christliche Askese verdanke sich vielmehr der bewussten Annahme der *conditio humana*. Leben, beschreibt er in heideggerscher Diktion, ist Vorlaufen auf den Tod, «pathische Existenz», eine fragile Balance von Passivität und Aktivität, Geschick und Freiheit, Widerfahrnis und Autonomie. Allein der Mensch weiß darum. Er erleidet seine drohende Vergeblichkeit und muss sich zu diesem Geschick verhalten. Zur *conditio humana* gehöre daher nicht nur die Fragilität des Lebens als solche, sondern auch die Frage, wie mit ihr zu leben, «als was und wie der Tod zu bejahren» (91) sei und wie seine Vorboten – Schmerzen, Leiden, Krankheiten – nicht nur passiv erlitten, sondern personal übernommen werden können. Nicht Skrupulosität, Leibverachtung, Prüderie oder eine krude Opfermentalität, sondern einzig diese Frage lässt Rahner daher als Ansatzpunkt christlicher Askese gelten. Am Umgang mit der Fraglichkeit des eigenen Daseins entscheide sich, wes Geistes Kind die Annahme von Leid oder der Verzicht auf Nahrung, Schlaf, Gesundheit, sexuelle Betätigung u.a. sind. Denn an der Gewissheit des Todes zerbrechen alle menschlichen Sinnentwürfe. Der Glaube an den Gott hingegen, der sich in Jesus Christus als Sieger über den Tod offenbart hat, relativiert solche Sinnkonstruktionen, relativiert die Welt im Ganzen zu etwas Vorläufigem, das keinen letzten Sinn bietet. Diese Relativierung wertet die Güter dieser Welt nicht ab, sondern erlaubt es, sie als Welt wertzuschätzen, ohne sie zum Pseudo-Gott zu überhöhen. Sie fordert geradezu, den Leib, sein Wohlergehen und seine Gesundheit als Gabe zu würdigen – ohne dies zum letzten Wert zu erheben.

In christlicher Askese gerinnt diese aktive Relativierung der Welt auf Gott hin zur Lebensform. Rahner bestimmt sie als «Ekstasis der Liebe zum fernen Gott» (98). Er spricht sogar von einer recht verstandenen «*fuga saeculi*» (97), welche die Welt als Welt ernst nimmt und genau darum überschreitet – im realistischen Bewusstsein, dass dieses Säkulum keine Ressourcen bietet, die eigene Nichtung zu verhindern. Christliche Askese – Fasten, Meditation, Selbstrücknahme oder ein Leben nach den evangelischen Räten – aktiviere dieses Bewusstsein in periodischen Abständen oder überführe es dauerhaft in eine Lebensform. Angesichts der Grundfrage des Menschen sei sie darum Einübung in das eigene Sterben: *ars moriendi*, die das eigene Geschick dem anvertraut, der die Güter und Sinnangebote dieser Welt radikal transzendiert. Sie wird als eschatologische Lebensform nach Ostern möglich, ist aber weder der «normale» noch ein exklusiver Weg der Christuspurschfolge.

Christlich gibt es zwischen Weltflucht und Weltliebe, die beide gottgesegnet sein müssen, sollen sie vor ihm anerkannt werden, und die beide nur gesegnet werden,

wenn sie sich gegenseitig anerkennen, nirgends ein glattes Entweder-Oder... Darum gibt es für das konkrete christliche Leben auch kein «Rezept», durch das allgemein gültig und für immer gesagt werden könnte, was des Einzelnen besondere Gabe zu sein habe: Das Lassen der Welt, um Gott im Glauben zu finden und so die gelassene Welt einst wiedergeschenkt zu erhalten, oder die Liebe zur Welt, die deren Leben liebt und deren Tod in gläubiger Geduld bejaht und in beiden – von Gott geschenkt – Gott findet. (103)

4. Gotteserfahrung unter dem Kreuz

Die Aufzeichnungen der französischen Philosophin Simone Weil (1909–1943) dokumentieren eine extreme und sperrige kreuzestheologische Aneignung von körperlichem Schmerz, seelischer Depression und sozialer Ächtung. Simone Weil litt zeitlebens unter massiven Kopfschmerzen. Ihre kompromisslose Identifikation mit dem Schicksal der Arbeiterklasse und der (Bürger-)Kriegsopfer forcierte die Auszehrung ihrer physischen und psychischen Ressourcen und dürfte mitverantwortlich sein für ihren frühen Hunger- und Tuberkulose-Tod. Aufgewachsen in einer agnostischen jüdischen Familie fand Weil in den späten 1930er Jahren Zugang zum Christentum, der «Religion der Sklaven»⁸. Mit der Zeit entwickelte sie eine intensive eucharistische und kreuzestheologische Spiritualität. Der sakramentalen und sozialen Zugehörigkeit zur Kirche hat sie sich ihr Leben lang entzogen – ein Abstand, den sie ihrem geistlichen Gesprächspartner, dem Dominikanerpater Perrin, als Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes erklärt. Gott selbst zwingt sie um der wahren Katholizität (Universalität) der Kirche willen in die strikte Solidarität mit der Masse derer, die seiner entbehren (31–37).

Ein Zentralbegriff ihrer Überlegungen ist das Unglück (*malheur*): das Erleiden völliger Vernichtung, Entselbstung, Depression, die totale Sinn- und Heillosigkeit, das Grauen der endgültigen Abwesenheit Gottes (112–117). Im Unterschied zu medizinisch erklärbaren Schmerzen empfindet man hier die gleichgültige, blinde, mechanische Schwerkraft (*pesanteur*⁹) und schicksalhafte Notwendigkeit der Welt und der Materie – das, was «Welt» letztlich kennzeichne. In sich neutral, könne diese Schwere vom Standpunkt des Glaubens jedoch als «Gehorsam» der Dinge gegenüber ihrem Schöpfer erfasst und in Freiheit angeeignet werden: «Sobald wir diesen Gehorsam mit unserem ganzen Wesen empfinden, sehen wir Gott.» (127) In diesem Gehorsam, der keineswegs Verstehen oder Linderung enthalte, erkennt Simone Weil das Mysterium des Kreuzes. Christi Tod sei kein Märtyrertod gewesen, den er noch als sinnvoll hätte erleben können. Er war *malheur* im strengen Sinn: Auslieferung in den Fluch, in Gottverlassenheit und Sinnlosig-

keit (120f). Das Kreuz symbolisiere und realisiere darum den «unendlichen Abstand zwischen Gott und Gott» (122) – einen Abstand, der gleichzeitig die Kehrseite der unendlichen Nähe Gottes sei. Denn Unmittelbarkeit einerseits, Verlassenheit andererseits, seien «zwei Formen der gleichen Kraft der göttlichen Liebe, die Gott selbst ist» (122). Trennung erlebt man im Maß innerer Nähe: Wer einem fremd ist, fehlt nicht, wenn er fern ist. «Die Abwesenheit Gottes ist der Modus der göttlichen Anwesenheit, die dem Übel entspricht – die empfundene Abwesenheit. Wer Gott nicht in sich hat, kann seine Abwesenheit nicht empfinden.»¹⁰ So erlebt Weil die «Abwesenheit Gottes auf paradoxe Weise [als] die Gestalt seiner dichtesten Präsenz».¹¹

Wir Menschen empfangen durch unser Elend das unendlich kostbare Vorrecht der Teilhabe an diesem Abstand, der sich zwischen dem Sohne und dem Vater erstreckt. Aber dieser Abstand ist Trennung nur für die Liebenden; und für die Liebenden ist die Trennung, obwohl sie schmerzt, ein Gut, weil sie Liebe ist. Selbst die Qual des verlassenen Christus ist ein Gut. Es kann kein größeres Gut für uns hienieden geben als die Teilhabe an dieser Qual. Gott kann [...] im äußersten Unglück beinahe vollkommen abwesend von uns sein. Dies ist für uns auf Erden die einzig mögliche Vollkommenheit. Darum ist das Kreuz unsere einzige Hoffnung. (123)

Glaube ist vor diesem Hintergrund für Weil das Gegenteil billiger Vertröstung, alles andere als ein Heilmittel gegen den Unbill menschlichen Lebens. Sich unter das Kreuz zu stellen lindert kein Leid. Es nimmt keine Schmerzen. Es beruhigt nicht die Qual empfundener Sinn- und Gottlosigkeit. Es treibt sie vielmehr schonungslos ins Bewusstsein. Simone Weil erlebt und entwickelt den Weg des Leidens und die Erfahrung des Gottesverlustes auf paradoxe Weise als Medium der Gottesbegegnung und kommt auf diesem Weg zu der durchaus verstörenden Aussage, die Größe des Christentums beruhe darauf, «dass es nicht nach einem übernatürlichen Heilmittel gegen das Leiden, sondern nach einem übernatürlichen Gebrauch des Leidens trachtet».¹²

5. Leid erfahren – Leid deuten – mit Leid leben

Jede Deutung von Leid setzt sich dem Verdacht aus, das Nicht-sein-Sollende, die Negativität von Schmerzen, Krankheit und Tod zu leugnen und erlittenes Geschick zu funktionalisieren. Zugleich können wir Menschen gar nicht anders, als unser Dasein in Freud und Leid zu deuten. Wer das tut, postuliert Sinn, sei es, indem er Ursachenforschung betreibt, sei es, indem er es in einen größeren Kontext einordnet, der ihm hilft, zu (über)leben.

Welche Interpretation von Leid jemand für angemessen oder zumindest erträglich, welchen Umgang mit Leid er für lebbar hält, ist dabei ebenso unterschiedlich wie der weltanschauliche Horizont seiner Deutung. Gemeinsamer Horizont aller erinnerten Formen christlicher Leidensmystik ist, dass sie abseits eines quantitativen «Verrechnens» von Leid personale Aneignungen des Ereignisses sind, das für Christen das Zentrum ihres Glaubens bildet: Passion, Tod und Auferstehung Jesu Christi zum Heil der Welt.

Für Henri Nouwen wird die liebevolle Sorge um den versehrten Leib des anderen zur Heilserfahrung. Adam wird ihm nicht *trotz*, sondern *in* seiner Schwäche zum Sakrament: zum Zeichen und Medium der Begegnung mit Christus. Idealisiert er damit Adams Versehrtheit zugunsten seiner eigenen Selbstreflexion? Wird die Schwerstmehrfachbehinderung des jungen Mannes zum Therapeutikum eines von Leistungsethik getriebenen Professors? Die Gefahr ist gegeben, zumal Adams Existenz allzu erschöpfend Nouwens Lebensfrage beantwortet und Adam die ihm zugesprochene Haltung nie selbst verbalisieren konnte. Womöglich scheint in Nouwens Erfahrung aber auch eine belastbare Antwort darauf auf, was unser aller versehrte Identität vor Gott letztlich ausmacht, was an uns also auf Vollendung hoffen darf: unser Tun oder unser Sein, unser Leistungsvermögen oder unsere mühsam zu lernende Bereitschaft, bedingungslose Liebe anzunehmen.

Johannes Paul II. optiert dafür, Krankheit und Schmerzen in den eigenen Glaubensweg zu integrieren und sich selbst vom Gekreuzigten her zum Sakrament für andere formen zu lassen. Im Glauben übernommenes, d. h. aktiv gedeutetes, Leid bleibe kein sinnloses Geschick; es müsse nicht verbissen oder resigniert ertragen werden, sondern könne sogar für andere fruchtbar werden. Schreibt er damit der unmenschlichen Passion ungezählter Leidender, Jesus eingeschlossen, gottgewollten Sinn zu? Ist es nicht fromme Hybris, wenn sich ein Leidender zum teilnehmenden Werkzeug der Erlösung stilisiert? Dieser Verdacht wurde in der (vergleichsweise spärlichen) Rezeption seines Schreibens geäußert.¹³ Der Schlüssel zum Verständnis seines Schreibens dürfte jedoch ein anderer sein. Es steht theologisch in der Tradition einer Soteriologie der Stellvertretung,¹⁴ die der Papst ekklesiologisch und geistlich fruchtbar macht. Seine Passionsmystik bleibt dabei im Sprachspiel des Glaubens; eine Übersetzung in heutige Sprach- und Verständnisswelten fällt leider weitgehend aus. Wojtyła wagt im Format eines an alle Katholiken gerichteten apostolischen Schreibens, das also eine verallgemeinerungsfähige Option anzubieten beansprucht, eine praktische Sinndeutung des Leids. Dabei will er nicht die Frage nach dem *Warum* von Leid beantworten, sondern ein im Glauben mögliches *Wozu* oder *Woraufhin* offerieren. In paulinischer Tradition, dass sich Gottes Stärke in der Schwäche offenbart, erschließt er die Möglichkeit, eigenes Leid «mit Christus in ein Gegenüber und damit in ein Beziehungsgeschehen zu Gott zu bringen»¹⁵ und es statt

als Symbol sinnlosen, verlorenen Lebens als Sakrament und Ruf Jesu Christi wahrzunehmen. Leid ist daher «nicht so sehr Ideal als Existenzial christlicher Existenz. Leidensnachfolge Jesu heißt also Tragen des gerade mir in meiner unverwechselbaren Situation widerfahrenden Leids in Entsprechung zum Leiden Christi»¹⁶.

Karl Rahner erkennt im asketischen Abstand zur Welt einen Weg, die prinzipielle Fraglichkeit menschlicher Existenz anzunehmen und sie Gott zu überantworten, dem als einzigem eine tragfähige Antwort zugetraut werden kann. Ist das geistlich verbrämter Rigorismus, Abwertung der Schöpfung, Geringschätzung des Glückspotenzials eines nichtreligiösen Lebens? Rahner thematisiert selbst entsprechende Befürchtungen und müht sich, sie zu entkräften. Er betont, dass Askese lediglich *ein* möglicher Weg sei, der Menschheitsaufgabe, die *conditio humana* anzunehmen und zu gestalten, im Glauben zu entsprechen; ein Weg zudem, der als Lebensform eine besondere Berufung erfordere und institutionell getragen sein müsse.¹⁷ Er macht auf das Sinnpotenzial aufmerksam, das eine bewusste Relativierung der Welt und ihrer Geschehnisse eröffnet. Er schreibt Schmerz und Leiden in die Herausforderung ein, die Menschsein im Ganzen prägt: sich allem, was widerfährt, stellen zu müssen; noch in der Erfahrung, ausgeliefert zu sein, ein souveränes Moment erlangen zu wollen; eine Balance suchen zu müssen zwischen Erleiden und Gestalten.

Simone Weil erlebt darin, dass sie in ihrem körperlich-seelischen Leiden die Sinnlosigkeit der Welt übernimmt, ohne sie zu verstehen, zugleich Gottes unendlichen Abstand wie seine größte Nähe. Das Leiden gilt ihr analog zur Passion Jesu als intensivste Form der Gottesbegegnung, die unter den Bedingungen dieser Welt möglich ist. Ist das christlich verbrämter Masochismus? Oder darf man die intensiv reflektierte Christismystik Weils, die sich in ihrem Denken nicht weniger als in ihrem Leben dem Maßstab kompromissloser Glaubwürdigkeit unterwarf,¹⁸ nicht auch als einen besonderen *locus theologicus* wahrnehmen? Markant bleibt, dass sie *das* Zeichen ihrer Zeit, die Erfahrung radikaler Entfremdung und Sinnleere, gesehen, durchlebt und bewusst durchlitten hat. Der Versuchung, die Passionen dieser Welt zu bagatellisieren und die Schwere und Fraglichkeit, die auf dem menschlichen Dasein lastet, durch oberflächliches Glück zu betäuben, ist sie nie erlegen. Sie verkörperte im Gegenteil in befremdender Intensität den Schrei dieser Welt nach Erlösung – den Schrei des Gekreuzigten.

ANMERKUNGEN

¹ BENEDIKT XVI., Enzyklika «*Spe Salvi*» über die christliche Hoffnung (30.11.2007) (VAS 179), Bonn 2007, Nr. 38.

² So auch die Diagnose von Stefanie Schardien für den Bereich der evangelischen Systematik: Stefanie SCHARDIEN, «*Was weh tut, lebt.*» *Gesundheit und Krankheit im Gespräch von systematischer Theologie und Popmusik*, in: EvTh 73 (2013) 37–52: 39. «Das dogmatische Schweigen konterkariert damit letztlich das [öffentlich kommunizierte] Postulat [der Kirchen], die Spannung oder Ko-Existenz von Krankheit und Gesundheit [und nicht Gesundheit um jeden Preis] sei der Normalfall, also ganz charakteristisch für das menschliche Sein.» (ebd.) Auf drei interessante Sammelbände aus jüngerer Zeit sei allerdings verwiesen: Günter THOMAS – Isolde KARLE (Hg.), *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*, Stuttgart 2009; Markus HÖFNER – Stephan SCHAEDE – Günter THOMAS (Hg.), *Endliches Leben. Interdisziplinäre Zugänge zum Phänomen der Krankheit*, Tübingen 2010; Daniel SCHÄFER u.a. (Hg.), *Gesundheitskonzepte im Wandel. Geschichte, Ethik und Gesellschaft*, Stuttgart 2008.

³ Georg von Lengerke, *Die Begegnung mit Christus im Armen*, Würzburg 2007, 168 unter Verweis auf Abschnitt I der Charta der Arche (Vollversammlung der Internationalen Föderation der Arche, Charta der Gemeinschaften der Arche, Cap Rouge, Mai 1993). Zur theologischen Interpretation und Einordnung der Bewegung vgl. ebd., 164–217.

⁴ Henri J. M. NOUWEN, *Adam und ich. Eine ungewöhnliche Freundschaft*. Freiburg – Basel – Wien 2005; Seitenangaben im Folgenden in Klammern im Text.

⁵ Henri J. M. NOUWEN, *Ich hörte auf die Stille. Sieben Monate im Kloster* [1976], Freiburg i. Br. 2012.

⁶ Vgl. Bernd JANOWSKI, «*Heile mich, denn ich habe an dir gesündigt!*» (Ps 41, 5). Zum Konzept von Krankheit und Heilung im Alten Testament, in: THOMAS – KARLE, *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft* (s. Anm. 2), 47–66; Ruben ZIMMERMANN, *Krankheit und Sünde im Neuen Testament am Beispiel von Mk 2, 1–12*, in: ebd., 227–246.

⁷ Karl RAHNER, *Passion und Aszese*, in: Ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 3, Einsiedeln – Zürich – Köln 1956, 73–104. Seitenangaben im Folgenden in Klammern im Text.

⁸ Simone WEIL, *Das Unglück und die Gottesliebe* [*Attente de Dieu*, 1950]. Mit einer Einführung von T.S. Eliot, München 1953, 49; Seitenangaben im Folgenden in Klammern im Text.

⁹ Vgl. dazu die posthum von Gustave Thibon besorgte Sentenzensammlung von Simone WEIL: *Schwerkraft und Gnade* [*La Pesanteur et la Grâce*, 1947], München 1989.

¹⁰ WEIL, *Schwerkraft und Gnade* (s. Anm. 9), 40.

¹¹ Ulrich KÖRTNER, *Leiden – Grenzen des Verstehens*, in: THOMAS – KARLE, *Krankheitsdeutung* (s. Anm. 2), 526–542: 534.

¹² WEIL, *Schwerkraft und Gnade* (s. Anm. 9), 116.

¹³ Vgl. das in HerKorr 38 (1984) 211–220 unter dem Titel «*Leidensverherrlichung, Leidensverdrängung, Leidensbewältigung. Anfragen aus Anlass von »Salvifici doloris«*» publizierte Interview mit einem Psychologen, einer Sozialpädagogin, einem Neurochirurgen und einem Dogmatiker.

¹⁴ Es scheinen allerdings an einigen Stellen auch satisfaktorisches Nuancen durch (z.B. Nr. 21).

¹⁵ Vgl. auch Ottmar FUCHS, «*Stellvertretung*» – *eine christliche Möglichkeit!*, in: ThQ 185 (2005) 95–126: 111.

¹⁶ Hans KÜNG, *Gott und das Leid* (Theologische Meditationen 18), Zürich – Einsiedeln – Köln 1967, 60.

¹⁷ Vgl. RAHNER, *Passion und Aszese* (s. Anm. 7), 73–75: 102.

¹⁸ Vgl. z.B. WEIL, *Das Unglück und die Gottesliebe* (s. Anm. 8), 70–73.

STEPHAN WAHLE · FREIBURG IM BREISGAU

ZEICHEN DER HOFFNUNG UND HEILUNG

Christliche Riten im Kontext von Krankheit und Leiden

Zwanzig Jahre sind mittlerweile seit dem Erscheinen der zweiten Auflage des Ritualefaszikels «Die Feier der Krankensakramente» vergangen – ein Zeitraum, in dem sich das Verhältnis der Gesellschaft zu Gesundheit und Krankheit, Leiden und Sterben noch weiter vervielfältigt hat. Während die moderne Tendenz zur Tabuisierung von Sterben und Tod durch Phänomene wie die Hospizbewegung oder Räumen zur Verabschiedung von Verstorbenen einen gegenteiligen Impuls erhalten hat, zeigt der ungebrochene Boom von Wellnessangeboten und Gesundheitstourismus eine Sehnsucht nach körperlichem Wohlbefinden als ultimative Erfüllung lebenswerten Lebens. «Menschsein», so bewerten die Bischöfe des deutschen Sprachgebiets in ihrer Pastoralen Einführung in das liturgische Buch, ist «für viele gleichbedeutend mit Gesundsein. Dabei wird Gesundheit nicht nur als das Fehlen von Krankheit und Gebrechen verstanden, sondern als ein Zustand des vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens.»¹

Die Bischöfe beurteilen das ambivalente Erscheinungsbild unserer Gesellschaft als «Utopie vom Leben ohne Leiden, vom Glück ohne Schmerz und von einer Gemeinschaft ohne Konflikte». Demgegenüber erkennen sie als Lebensaufgabe des Menschen, «den Sinn, den er in seinem Leben gefunden hat, in Gesundheit *und* Krankheit festzuhalten. Nur was sich in Gesundheit *und* Krankheit, im Leben *und* im Sterben als tragfähig erweist, kann als Sinn für den Menschen gelten.»² Aus christlicher Perspektive, die vom umfassenden Heilswillen Gottes geprägt ist, kann es daher keine Trennung von körperlich-seelischem und geistig-eschatologischem Heil geben, auch wenn ein Sakrament nicht mit einem Medikament oder einer Therapie zu verwechseln ist.

Mit der Erneuerung des fünften Sakraments, das seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil statt «Letzte Ölung» zutreffender «Krankensalbung» ge-

STEPHAN WAHLE, geb. 1974, Dr. theol., Akademischer Oberrat am Arbeitsbereich Dogmatik und Liturgiewissenschaft der Theologischen Fakultät an der Universität Freiburg im Breisgau.

nannt werden soll,³ ist der Weg zu einer bewusste(re)n Kultur im Umgang mit Krankheit und Leiden eingeschlagen worden, der die frühere Fixierung auf das Sterben und die Befreiung von den Sünden im Moment des Todes überwinden sollte. Auch nach der erneuten Reform der Feiergestalt vor nunmehr zwanzig Jahren führt die Krankensalbung – vergleichbar mit dem Bußsakrament – dennoch ein Schattendasein in vielen Gemeinden: trotz oder gerade aufgrund der ambivalenten Haltung unserer Gesellschaft zu Gesundheit und Krankheit? Es ist merkwürdig und ernüchternd zugleich, dass gerade das Sakrament der Krankensalbung vergessen scheint, obwohl es doch so gut in die Zeit passen könnte. Wo liegen die Gründe? Ist es die anhaltende Engführung auf den Todesmoment, weshalb das Sakrament mehr Furcht als Hoffnung verbreitet? Braucht es weitere Generationen, um das heilsame Potenzial des Sakraments erkennen und entfalten zu können? Oder widerstreitet ein generelles Unverständnis über Sakramente als Zeichen des christlichen Glaubens einer existenziellen Relevanz der Krankensalbung in der Postmoderne?

Die folgenden Überlegungen gehen von der grundlegenden Konzeption des heutigen Ritualefaszikels aus, die Krankensalbung als *einen* Teil, nicht jedoch als einziges Ritual der Kirche angesichts von Krankheit und Leiden zu begreifen. Ihre heilsame und heilende Funktion kann die Krankensalbung als Sakrament nur dann entfalten, wo sie in eine Vielzahl an rituellen Feiern und diakonalen Handlungen eingebunden ist und als eine herausragende Feier der Begegnung mit dem leidenden und erhöhten Christus erfahrbar wird. Auf diese Weise lassen sich auch die theologische Wirkung und die existenzielle Relevanz des Sakraments im Vergleich zu anderen nicht-sakramentalen Formen kirchlicher Zuwendung zu den Kranken erschließen.⁴

1. Der Krankenbesuch mit Krankensegen und Krankenkommunion

Die elementarste – und mitunter sogar wichtigste – Gottesdienstform in der Krankenpastoral ist der Krankenbesuch, bei dem gemeinsam gebetet wird. Auch bei der Krankensalbung als Hochform erwächst die Wirkung der Salbung nicht allein aus der Zeichenhandlung mit dem kurzen Deutewort, sondern aus dem Gebet über dem Öl und dem Glauben an die Wirkmächtigkeit des Gebets, das «nicht ins Leere geht, sondern in Gott einen wirklichen Adressaten hat».⁵ Es ist das (anamnetisch-epikletische) Beten mit dem Kranken, wodurch die kleine, versammelte Gemeinschaft sich mit der Heilsgeschichte verbindet und von Gott Kraft, Nähe, Beistand, Trost und Stärkung für das von Krankheit gezeichnete Leben des Menschen erhofft.

Der Krankenbesuch gehört zu den ältesten Zeichen jüdisch-christlicher Tradition; er erwächst nicht zuletzt aus Jesu Hinwendung zu den Kranken,

Leidenden, Aussätzigen und Sterbenden. Eine christologische Dimension erhält er in der matthäischen Rede vom Weltgericht, in der vom kommenden Menschensohn gesagt wird: «[...] ich war krank, und ihr habt mich besucht» (Mt 25, 36). Das liturgische Buch enthält eine Fülle an Gebetstexten aus den Psalmen, der weiten Tradition der Kirche sowie an Anrufungen der Gottesmutter, um den Krankenbesuch in eine religiöse Perspektive zu stellen. So lautet ein Gebet, das Kardinal Newman zugeordnet wird:

Herr, bei dir bin ich sicher; / wenn du mich hältst, / habe ich nichts zu fürchten;
 / wenn du mich aufgibst, / bleibt mir keine Hoffnung.
 Ich weiß wenig von der Zukunft, / aber ich vertraue auf dich. / Gib, was gut ist für mich.
 / Nimm, was mir schaden kann. / Dir will ich es überlassen.
 Wenn Sorgen und Leid kommen, / hilf mir, sie zu tragen. Laß mich dich erkennen,
 / an dich glauben und dir dienen. Amen.⁶

Im Gebet öffnet sich der Kranke für die Gegenwart Gottes und vertraut auf seine Zuwendung. Christliches Gebet wäre missverstanden, wenn es intentional für die Gesundung des Kranken in einer unheilbaren Krankheit bitten würde. Vielmehr ist Gebet ein personales Beziehungsgeschehen, in dem der kranke Mensch Gott sein Leben anvertraut und darin Hoffnung und Heil auch in auswegloser Situation schöpft. In dem genannten Gebet steht die Annahme des Leidens, mitunter sogar die Annahme einer unheilbaren Krankheit, im Vordergrund. Es ist weit von einem Bittgebet entfernt, das über Gott verfügen will und ein unrealistisches Eingreifen in den Krankheitsverlauf verlangt. In Form eines kleinen Wortgottesdienstes mit Schriftlesung und Segensgebet – gegebenenfalls auch mit einem geistlichen Wort, Fürbitten, dem Vaterunser und einem Mariengebet – kann ein solcher Krankenbesuch liturgisch ausgestaltet werden. Als Abschluss ist – je nach Bedürfnis und Verlangen des Kranken – der Krankensegen zu erteilen oder die Krankenkommunion zu reichen. Insbesondere der Krankensegen mit (vorheriger) Handauflegung oder dem Benetzen mit Weihwasser erweitert als taktile Zeichenhandlung das Sprachgeschehen des Krankenbesuchs um einen im wahrsten Sinne des Wortes berührenden Akt.

Auch wenn in jüngerer Zeit neue Gottesdienstformen wie der «Kosmas- und Damiangottesdienst»⁷ – ein gemeinschaftlicher Segnungsgottesdienst für Kranke und ihre Helfer – entstanden sind und Heilungsgottesdienste vor allem in evangelikalen Gruppen wachsenden Zulauf haben,⁸ bleibt der individuelle Krankenbesuch mit Gebet, Segen und ggfs. Kommunion die ökumenisch verbindende Alltagsform der Krankenliturgie, auf die eine christliche Kultur bewussten Umgangs mit Krankheit nicht verzichten kann.

2. Die Feier der Krankensalbung in schwerer Krankheit

Mit seiner Apostolischen Konstitution über das Sakrament der Krankensalbung hat Papst Paul VI. im Jahre 1972 einen Paradigmenwechsel in der Wesensbestimmung des fünften Sakraments vollzogen, der vom Zweiten Vatikanischen Konzil in der Liturgie- und Kirchenkonstitution angemahnt worden ist.⁹ Ausgehend von der konziliaren Grundsatzbestimmung, die «Letzte Ölung» wieder besser als «Krankensalbung» zu bestimmen, legt der Papst fest:

Das Sakrament der Krankensalbung wird jenen gespendet, deren Gesundheitszustand bedrohlich angegriffen ist, indem man sie auf die Stirn und auf den Händen mit ordnungsgemäß geweihtem Olivenöl oder, den Umständen entsprechend, mit einem anderen ordnungsgemäß geweihten Pflanzenöl salbt und dabei einmal folgende Worte spricht: [...] Durch diese heilige Salbung helfe dir der Herr in seinem reichen Erbarmen, er stehe dir bei mit der Kraft des Heiligen Geistes: Der Herr, der dich von Sünden befreit, rette dich, in seiner Gnade richte er dich auf.¹⁰

Es ist die erneuerte Formel zur Salbung der Stirn und der Hände, die unter Rückgriff auf die zentrale biblische Verweisstelle im Jakobusbrief¹¹ die Wirkung der Krankensalbung als Rettung (*sozein*) und Aufrichtung (*egerein*) herausstellt und eine verkürzte Interpretation als Ritual christlicher Sterbevorbereitung überwindet. Gemeint ist ein ganzheitliches Heilungsverständnis, das eine seelische, geistige und körperliche Aufrichtung sowie die Vergebung der Sünden und Verfehlungen des Menschen (*aphienai*) einschließt und zeichenhaft bewirkt. Seit dem Mittelalter wurde demgegenüber eine rein eschatologische Sichtweise der «Letzten Ölung» als letzte und allgemeine Reinigung von allen Sünden (konkret von den sogenannten «Sündenresten», *reliquiae peccati*) gelehrt, damit die Seele ohne Hindernisse zur ewigen Seligkeit bei Gott übergehen kann. Bereits in der nachtridentinischen Krankenpastoral, besonders in den Diözesanritualen der Aufklärung, wurde unter Rückgriff auf die altkirchliche Praxis der ganzheitliche Aspekt der Krankensalbung zur Stärkung und zum Trost der Menschen erkannt und praktiziert.

Wie bei der Eucharistiefeier – und im Prinzip bei jeder Sakramentenfeier – erschließt sich die kurze Formel zur zweifachen Salbung aber erst vollständig durch das theologische Herzstück, das anamnetisch-epikletische Hochgebet, sowie durch die gesamte ekklesiologische Feier einschließlich der Liturgie des Wortes, der vor- und ausdeutenden Riten sowie gegebenenfalls der Eucharistiefeier. Im Falle der Krankensalbung sind im Besonderen zwei zentrale Gebetstexte zu nennen: zum einem das Gebet zur Weihe des Krankenöls, das in der Regel innerhalb der *missa chrismatis* in das

Eucharistische Hochgebet eingefügt wird, zum anderen der Lobpreis und die Anrufung Gottes über dem Öl unmittelbar vor der Salbung. Das Weihegebet lautet:

Laßt uns beten: Herr und Gott, du Vater allen Trostes. Du hast deinen Sohn gesandt, den Kranken in ihren Leiden Heilung zu bringen. So bitten wir dich: Erhöre unser gläubiges Gebet. Sende deinen Heiligen Geist vom Himmel her auf dieses Salböl herab. Als Gabe der Schöpfung stärkt und belebt es den Leib. Durch deinen Segen werde das geweihte Öl für alle, die wir damit salben, ein heiliges Zeichen deines Erbarmens, das Krankheit, Schmerz und Bedrängnis vertreibt, heilsam für den Leib, für Seele und Geist. Im Namen unseres Herrn Jesus Christus, der mit dir lebst und herrscht in alle Ewigkeit. Amen.¹²

Es ist der Gott des Trostes, der hier angerufen wird. In Form einer expliziten Geist-Epiklese – für die lateinische Kirche ein bemerkenswertes Element – wird für den kranken Menschen im Gedächtnis an den leidenden und verherrlichten Christus Gottes Erbarmen im Sinne einer leiblichen, seelischen und geistigen Heilung erbeten. Wenn vom Vertreiben aller Bedrängnis die Rede ist, so erscheint die Krankensalbung deshalb als heilsames Sakrament, weil es den Kranken durch die Gemeinschaft mit Christus und untereinander in der Kirche von Isolation, Ängsten und Sorgen lösen will. Auch wenn die frühe Praxis der Krankensalbung in der Alten Kirche durchaus die leibliche Gesundung durch die medizinale (und magische) Wirkung des Olivenöls stärker betont hat und einzelne Gebete nach der Salbung durch die Liturgiegeschichte hindurch diese Traditionsschicht bewahrt haben (trotz der Akzentverschiebung zur sündenvergebenden Wirkung der Letzten Ölung), sind jetzt die Unterschiede von Sakrament und Medizin gewahrt. So handelt es sich beim Sakrament primär um ein personales Gebets- und Beziehungsgeschehen zwischen Gott und dem Menschen. Beten im Angesicht schwerer Krankheit bedeutet eine Überschreitung seiner selbst, Ausdruck von Gelassenheit und Vertrauen in die Wirkmächtigkeit des *mysterium paschale*, dem heilsamen Übergang Christi durch Leiden und Tod in das ewige Leben. Mit Jürgen Bärsch lässt sich der hier vollzogene Paradigmenwechsel trefflich beschreiben: «Das Sakrament der Krankensalbung zielt auf die äußere wie innere Heilung, auf das Heilsein des ganzen Menschen, auf seine geheilten Beziehungen zu Gott, zur Schöpfung und zu sich selbst.»¹³

Wie in jeder Sakramentenfeier, so ist auch der kranke Gläubige nicht bloßes Objekt, an dem der Priester im Namen der Kirche und *in persona Christi* handelt. Heutige Sakramententheologie hat ein simples Spender-Empfänger-Schema überwunden, wodurch eine Sakramentenspendung zur Ursache dinglich verfasster Gnadenmitteilung missverstanden wurde.

Vielmehr sind Sakramente als Mysterien der Basileia Gottes hervorgehobene liturgische Zeichenhandlungen, in denen der personale Gott den Menschen begegnet und in ästhetisch verdichteter Weise heilende Zuwendung schenken will. Im Glauben öffnet sich der Mensch in der *communio* der Kirche für Gottes Gegenwart und wird durch den in Taufe und Firmung geschenkten Heiligen Geist zum Mit-Träger (Mit-Subjekt) der liturgischen Handlung. Auf diese Weise fördert die Krankensalbung eine Aktivität (*participatio actiosa*) des kranken Menschen, der seine Krankheit nicht bloß hinnimmt oder eine sakramentale Gnade sachhaft über sich ergehen lässt, sondern diese bewusst mit der ganzen Existenz annimmt und sein von Krankheit bedrohtes Leben in die größere Perspektive des Heils stellt. Er vertraut sich der Führung des Geistes Gottes an, bekennt seine Sünden und Unzulänglichkeiten und bittet Gott und den Nächsten um Versöhnung und Heilung. In der sakramentalen Handlung begegnet der Mensch schließlich dem auferstandenen Gekreuzigten, der selbst hat leiden müssen, jetzt aber als Heiland (*salvator*) der Welt den Leidenden aufrichten will – gewiss nicht in Form empirisch-messbarer Erfahrung, sondern als spezifische Wirklichkeit des Glaubens. So wird die Krankensalbung als Hoffnungszeichen zum Heilsgeschehen, aus dem unter Umständen auch eine körperliche Heilung durch eine seelisch-geistige Gesundung erwachsen kann.

Das Sakrament der Krankensalbung hat daher eine logische wie eine eschatologische Seite: in der Verheißung vollkommenen Heils am Ende der Zeiten erwächst die Zuversicht, das irdische Leiden und die eigene Lebensgeschichte mit Christus anzunehmen, im Glauben zu tragen und der Resignation über das unabwendbare Schicksal zu wehren. Wo die Krankensalbung nicht individuell gespendet, sondern mit Angehörigen und gegebenenfalls Pflegepersonal, Ärzten und Gemeindemitgliedern gefeiert wird, wird die ekklesiologische Dimension einer Sakramentenfeier umso deutlicher.

In der pastoralen Praxis hat jedoch die etwas uneindeutige Angabe vom «bedrohlich angegriffenen Gesundheitszustand» zu einer sehr heterogenen Situierung der Krankensalbung in den Gemeinden geführt: Einer sehr weiten Auslegung steht die jahrhundertlange Fixierung auf den Zeitpunkt des unmittelbaren Verscheidens gegenüber. Dabei ist durch die Liturgiereform mit dem Versehgang ein eigener Ritus neu geordnet worden, in dem die Krankensalbung organisch zwischen Bußsakrament und Wegzehrung als eigentlichem Sterbesakrament eingeordnet ist (in unmittelbarer Todesgefahr entfällt das Bußsakrament). Mit der Wiederherstellung des Viatikums, der Krankenkommunion in der Sterbestunde, ist ein eindeutiges Zeichen gesetzt: Die letzte Nahrung auf dem Weg in den Tod ist Christus selbst. So lautet die besondere Spendeformel: «Der Leib Christi (oder: Das Blut Christi). – Amen. Christus bewahre dich und führe dich zum ewigen Leben. – Amen.»¹⁴ So will sich in der letzten Gabe der Eucharistie, dem unmittel-

barsten Zeichen der Lebenshingabe Christi, der endgültige Sinn des Lebens über den*¹⁴Tod hinaus offenbaren.

3. *Votivmessen, Votivtafeln und heilige Orte*

Selbstverständlich haben die Menschen auch in früheren Zeiten, als die «Letzte Ölung» reines Sterbesakrament war, Krankheit und Leiden auf andere Weise in den Horizont des Glaubens gestellt und mit der Hoffnung verbunden, im irdischen Leben mit der Hilfe Gottes wieder zu gesunden. Zu erwähnen sind etwa die Vielzahl an Votivmessen, die aufgrund eines *votum* (einem Gelöbnis oder einem Anliegen) durch einen Einzelnen oder eine kleine Gruppe gestiftet wurden. Auch das heutige Messbuch sieht ein Messformular anlässlich von Krankheit vor, das vornehmlich an den Wochentagen des Jahreskreises genommen werden kann; gleichwohl ist von einer «privat» gefeierten Votivmesse im Gegensatz zu einem Gemeindegottesdienst abzusehen.¹⁵ Wo es angebracht erscheint, kann das Gebet für einen Schwerkranken in der Gemeinde öffentlich genannt werden, um das Anliegen gemeinsam zu Gott zu tragen und Solidarität der kirchlichen Gemeinschaft mit dem Kranken zu stiften.¹⁶ Entsprechendes gilt für die neuen Formen von Segnungs- und Heiligungsgottesdiensten sowie für die klassischen Segensformulare zum Abschluss der Messfeier, von dem der Blasiussegen und der Wettersegen die prominentesten Beispiele für eine konkrete Hineinnahme des göttlichen Zuspruchs in Situationen von Krankheit, Leiden und Not sind. Auch die Tagzeitenliturgie und populäre Formen des Gebets stellen die Sorge um die Kranken in die Perspektive des ausstehenden Heils.

Eine andere rituelle Form im Umgang mit Krankheit und Leiden bildet die Wallfahrt zu heiligen Orten. Wallfahren dient nicht nur der Erbauung im geistigen Leben oder zu einer besonders verdichteten Glaubenserfahrung in der Gemeinschaft einer Pilgergruppe. Nicht selten wird eine Wallfahrt auch zur geistigen, seelischen oder körperlichen Gesundung unternommen; gerade in jüngerer Zeit verschwimmen die Grenzen von Gesundheitstourismus und spirituellen Angeboten. Dabei bleibt aus historischer Perspektive zu berücksichtigen, dass konkrete Orte und Wege nicht allein aufgrund eines besonderen Andachtsbildes, eines Wunders oder einer Marienerscheinung zu Wallfahrtsorten geworden sind. Oft befinden sie sich an geologisch und religionsgeschichtlich ausgezeichneten Orten: an Quellen, alten Kultplätzen, auf Bergeshöhen, an energetisch aufgeladenen Plätzen, von denen – auch nach naturwissenschaftlicher Verifizierbarkeit – eine heilsame Wirkung auf den Menschen als Leib-Seele-Einheit ausgeht. Der französische Wallfahrtsort Lourdes ist sicherlich das prominenteste Beispiel.¹⁷ Zu denken ist aber auch an die vielen kleinen lokalen Heiligtümer, die privat oder öffentlich

in Form einer gelobten Prozession oder Wallfahrt aufgesucht werden, um Gottes Segen «vor Pest und Krieg und Brand»¹⁸ zu erbitten. Gelobte Prozessionen finden heute – vor allem in ländlichen und alpinen Regionen – immer noch statt, selbst wenn der ursprüngliche Anlass nicht mehr bekannt ist oder Krankheiten wie Pest und Aussatz überwunden scheinen. Als Metaphern können sie für all jene Gebrechen stehen, an denen so viele Vorfahren im Glauben ihr Leben lassen mussten und mit denen sich eine christliche Gemeinde solidarisch zeigt. So ist es auch nicht erstaunlich, wie zahlreich und konkret die Einträge in jenen Fürbittbüchern sind, die an den vielen kleinen und großen, alten und neuen Heiligtümern ausliegen.

Die vielen Votivtafeln (*Exvotos*), die in Form von Bitt- oder Dankzeichen für die Gesundung in schwerer seelischer oder körperlicher Krankheit gestiftet und in den alten Kapellen und Wallfahrtskirchen angebracht wurden, sind rein quantitativ jedoch seltener geworden. Sie als Ausdruck früheren Aberglaubens in die Wirkmächtigkeit von Gelübden und materialen Weihgaben abzuqualifizieren, wird ihrer Bedeutung jedoch nicht gerecht. Vielmehr sind sie als «Bestandteile eines religiösen Kommunikationssystems mit der Überwelt [zu verstehen, S. W.], dessen Code eine eigene, bisweilen regional begrenzte Bildersprache besitzt».¹⁹ Sie können daher zutreffender als «gemalte Briefe zum Himmel»²⁰ gelten, in denen das Gebet zu Gott, die Anrufung Mariens oder eines Heiligen bildlichen Ausdruck gefunden hat. In vielen Wallfahrtsorten mutieren die Votationsgaben mittlerweile zu musealen Ausstellungsstücken und lassen die tiefe Frömmigkeit und existenzielle Not angesichts der touristischen Attraktion nur noch erahnen.

In der postmodernen Form des Pilgerns scheint zudem der Weg oder das Unterwegssein wichtiger zu sein als das Ziel, der heilige Ort.²¹ Dabei sollte stets bedacht werden, dass die Heiligkeit eines Ortes nicht aus irgendwelchen ontologischen Qualitäten erwächst, sondern aus der Geschichte, die die Menschen im Glauben an Gott mit diesem konkreten Ort verbinden. Auch in der Gegenwart entstehen deshalb immer wieder neue heilige und heilsame Orte in Gottes guter Schöpfung, die Menschen zu einem andächtigen Verweilen, zu einem Gebet, zum Anzünden einer Kerze oder zum Trinken aus einer Heilquelle zusammenbringen. Auch wenn die religiöse Motivation zum Aufsuchen solcher Orte sehr unbestimmt sein mag, so ist es gerade die Aufgabe der Kirche, den diakonalen Wert solcher Orte wahrzunehmen und gegebenenfalls durch kleine liturgische Formen ein christliches Gepräge zu geben. Auch wenn christlicher Glaube in der Postmoderne nicht an Votivtafeln hängt, entsteht bei völliger Konzentration auf die objektivierten Hochformen der Liturgie eine existenzielle Lücke im Wechselverhältnis von Kultur und Gottesdienst, Lebenswelt und kirchlicher Tradition – gerade auch im Kontext von Krankheit und Leiden.

4. Fazit

Das Ringen um ein gutes Leben im Einklang von Leib und Seele, Körper und Geist, spiegelt sich auch in Liturgie und Gebet wider. Bei jeder Feier eines Gottesdienstes – ob Krankenbesuch mit Krankensegen daheim, eine Wallfahrt zu einem heiligen Ort, eine Eucharistiefeier in der Pfarrkirche oder eine Krankensalbung im Pflegeheim – stets geht es nicht um die kognitive Vermittlung von Glaubensinhalten. Immer beten und feiern Menschen mit je eigener Biografie und individueller Gemüts- und Gesundheitslage Liturgie als ein rituelles Symbolgeschehen, in dem das je eigene, brüchige und fragmentierte Leben in die Geschichte Gottes gestellt wird. Symbole und Zeichenhandlungen sind es, durch die der erkrankte Mensch Christus als den Heiland erfahren kann, der ihn in seiner Gebrechlichkeit aufrichtet, Hilfe und Rettung verheißt sowie alle Verfehlungen verzeiht.

Gleichwohl ist nicht zu übersehen, dass eine auf die Vergebung der Sünden eng geführte christliche Erlösungslehre die Weite sakramentaler Heilzusage in der Geschichte negativ eingeschränkt hat. Auch überlagerte die eschatologische Ausrichtung der «Letzten Ölung» einseitig die Hoffnung und Zuversicht gebende Krankensalbung, die auch das irdische Leben durch die Begegnung mit dem leidenden und erhöhten Christus in Zeiten von Krankheit und Schwäche stärken und würdigen will. Die Frömmigkeits- und Kulturgeschichte des Christentums zeigt jedoch eine größere, öffentliche Weite ritueller Ausdrucksformen, das ganze Leben durch persönliche, biografisch motivierte und praktizierte Anteilhabe in den Horizont des heilschaffenden Gottes zu stellen. So kann sich eine liturgiewissenschaftliche Beschäftigung mit Ritualen rund um Gesundheit und Krankheit nicht auf die Krankensalbung, auf Fragen nach dem rechten Spender und dem rechten Zeitpunkt beschränken. Vielmehr gilt es, die vielfältigen Erfahrungen und Erwartungen der Menschen in ihrem rituellen Umgang anlässlich von Krankheit und Gesundheitsvorsorge wahrzunehmen und darin die heilsame, weitende und befreiende Botschaft des Evangeliums einzutragen, die Gelassenheit statt Verzweiflung angesichts der Anfechtungen des Lebens vermittelt. Dies kann auf einfache, unaufdringliche Weise in Gespräch und Gebet beim Krankenbesuch geschehen, sodann im Singen eines Kirchenliedes, im Sprechen einer Litanei, im Lesen aus der Heiligen Schrift und einer kurzen Deutung, im Reichen von Weihwasser, in der stillen Auflegung der Hände und im Zuspruch des Segens Gottes. Wo es angebracht erscheint, kann die Krankenkommunion und in schwerster Krankheit die Krankensalbung gereicht werden. Neben den intimen Krankengottesdiensten stellen gemeinschaftliche Feiern, Heilungsgottesdienste am Gedenktag der Ärzte Kosmas und Damian, Wallfahrten und Prozessionen zu heiligen Orten das persönliche Erleiden in die heilsame Gemeinschaft der Glaubenden.

Krankenfürsorge beschränkt sich jedoch nicht auf spezielle Gottesdienstformen. Auch in der Predigt und in der Katechese generell gilt es, die rituelle Zuwendung zu den Kranken mystagogisch zu erschließen, für die Kranken öffentlich zu beten und sie in die eucharistische Gemeinschaft gegebenenfalls namentlich einzubeziehen. Mögliche Gesundung wie auch das Sterben sind gleichermaßen in den Blick zu nehmen, um Wege zu einer bewussten Annahme von Krankheit und eigener Sterblichkeit aufzuzeigen. Die Krankensalbung ist in diesem Zusammenspiel von situationsgerechtem Beten und Feiern dann keine isolierte Gnadenmitteilung, sondern «eine Verdichtung all jener Formen der Zuwendung zu Kranken und Alten, ein von der Kirche anerkanntes, heiliges Zeichen, in dem Christi heilbringende Gegenwart auf höchste Weise fortgesetzt wird in der erneuerten Gabe seines Geistes zur Aufrichtung, zur Stärkung und Erleuchtung und zum Trost».²²

ANMERKUNGEN

¹ *Pastorale Einführung der Bischöfe des deutschen Sprachgebietes*, in: *Die Feier der Krankensakramente. Die Krankensalbung und die Ordnung der Krankenpastoral in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes. Zweite Auflage*. Hg. im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz sowie der (Erz-) Bischöfe von Bozen-Brixen, Lüttich, Luxemburg und Straßburg, Freiburg i. Br. u. a. 1994, 23 (Nr. 3) [abgekürzt: F.Krankensakramente]. Vgl. dazu den ausführlichen Redaktionsbericht von Andreas HEINZ, *Die zweite Auflage der «Feier der Krankensakramente» in den katholischen Bistümern des deutschen Sprachgebietes*, in: LJ 45 (1995) 131–151.

² Ebd. (Hervorhebung S. W.).

³ Vgl. II. Vatikanum, SC 73.

⁴ Die Feier der Krankensalbung ist wissenschaftlich eingehend erforscht und – teilweise kontrovers – diskutiert; aus der Fülle an Literatur vgl. besonders aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive Reiner KACZYNSKI, *Feier der Krankensalbung*, in: Reinhard MESSNER – Reiner KACZYNSKI, *Sakramentliche Feiern I/2* (GdK 7, 2), Regensburg 1992, 241–343; Lambert LEIJSEN, *Die Krankensalbung. Eine Neu-Interpretation aus dem heutigen Kontext heraus*, in: LJ 45 (1995) 152–177; Winfried HAUNERLAND, *Krankenpastoral und sakramentaler Heildienst*, in: HlD 51 (1997) 216–225; Albert GERHARDS, *Die Krankensalbung – ein heilsames Sakrament*, in: LS 51 (2000) 147–151; Stefan BÖNTER, *Heilssorge in Krankheit als Paradigma liturgischen Handelns. Überlegungen zur Gottesdienstkultur im Schnittfeld von Theologie, Medizin und Ritual*, in: HlD 63 (2008) 224–244; Sabine DEMEL, *Krankensalbung und Letzte Ölung. Sakrament gegen die Isolation bei schwerer Krankheit*, in: Diak. 40 (2009) 83–90; Benedikt KRANEMANN, *Ein Zeichen in Kirche und Gesellschaft. Anmerkungen zur Praxis der Krankensalbung*, in: Diak. 40 (2009) 91–97; Dorothea SATTler, *Der Gebrechlichkeit des Lebens im Miteinander gewahr werden. Systematisch-theologische Überlegungen zur Krankensalbung*, in: Diak. 40 (2009) 105–111; Jürgen BÄRSCH, *«Ist einer von euch krank?...» Dimensionen der Heilung in der Feier der Krankensalbung*, in: TThZ 121 (2012) 43–61.

⁵ HAUNERLAND, *Krankenpastoral* (s. Anm. 4), 218.

⁶ F.Krankensalbung (s. Anm. 1), 41.

⁷ Vgl. Reinhard HAUKE, *Kosmas- und Damiangottesdienst. Segnungsgottesdienst für Kranke und ihre Helfer*, in: *Gottesdienst* 41 (2007) 13; KRANEMANN, *Ein Zeichen in Kirche und Gesellschaft* (s. Anm. 4), 93f.

⁸ Zu Heilungsgottesdiensten vgl. grundsätzlich Johannes METTE, *Heilung durch Gottesdienst? Ein liturgietheologischer Beitrag* (Studien zur Pastoralliturgie 24), Regensburg 2010.

⁹ Vgl. II. Vatikanum, SC 73–75; LG 11.

¹⁰ FKrankensakramente (s. Anm. 1), 12.

¹¹ Vgl. Jak 5, 14f.: «Ist einer von euch krank? Dann rufe er die Ältesten der Gemeinde zu sich; sie sollen Gebete über ihn sprechen und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben. Das gläubige Gebet wird den Kranken retten und der Herr wird ihn aufrichten; wenn er Sünden vergeben hat, werden sie ihm vergeben.» Vgl. dazu Sigurd KAISER, *Krankheit und Heilung in Jak 5, 13–18*, in: Günter THOMAS – Isolde KARLE (Hg.), *Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*, Stuttgart 2009, 213–226.

¹² FKrankensakramente (s. Anm. 1), 239.

¹³ BÄRSCH, «Ist einer von euch krank?...» (s. Anm. 4), 57.

¹⁴ FKrankensakramente (s. Anm. 1), 127.

¹⁵ Vgl. *Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebiets. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch (Die Feier der heiligen Messe)*, Freiburg i. Br. 21988, 1101–1103.

¹⁶ Vgl. BÄRSCH, «Ist einer von euch krank?...» (s. Anm. 4), 52f.

¹⁷ Vgl. Patrick DONDELINGER, *Die Visionen der Bernadette Soubirous und der Beginn der Wunderheilungen in Lourdes*, Regensburg 2003.

¹⁸ So lautet eine Zeile des Prozessionsgesanges «Gelobt sei Jesus Christus in alle Ewigkeit» aus dem Paderborner Eigenteil des «Gotteslobs», der erstmals im Hildesheimer Gesangbuch von 1736 belegt ist; vgl. *Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für das Erzbistum Paderborn*. Hg. von den (Erz-) Bischöfen Deutschlands und Österreichs und dem Bischof von Bozen-Brixen, Stuttgart – Paderborn 2013, 1033 (Nr. 772, 5. Strophe).

¹⁹ Wolfgang BRÜCKNER, *Art. Votive, Votivbilder, Votivtafeln*, in: LThK³ 10 (2001) 907–909, hier 907 (Abkürzungen aufgelöst).

²⁰ Ebd. (Abkürzungen aufgelöst).

²¹ Vgl. Stefan BÖNERT, *Alte Wege – neue Ansätze!? Aufgaben für Liturgie und Frömmigkeit der Wallfahrt in der Gegenwart*, in: LJ 61 (2011) 84–105.

²² LEIJSEN, *Die Krankensalbung* (s. Anm. 4), 171; vgl. auch BÄRSCH, «Ist einer von euch krank?...» (s. Anm. 4), 57f; GERHARDS, *Krankensalbung* (s. Anm. 4), 148; HAUNERLAND, *Krankenpastoral* (s. Anm. 4), 221f.

WOLFGANG GRÜNSTÄUDL · WUPPERTAL

«EINER IST ARZT, SOWOHL FLEISCHLICH ALS AUCH GEISTLICH»

*Neutestamentliche und frühchristliche Schlaglichter
auf das Heilungswirken Jesu*

«Nicht die Gesunden haben den Arzt nötig, sondern die, denen es schlecht geht!» (Mk 2, 17a; vgl. Mt 9, 12; Lk 5, 31) – mit dieser Sentenz kontert Jesus in der Erzählung von der Berufung des Levi (Mt: Matthäus) die kritische Anfrage seiner Gegner angesichts seines Mahlhaltens im Haus des Zöllners. Die in dieser sprichwörtlichen Wendung implizite Parallelisierung von Jesu Handeln mit dem eines Arztes ist zuallererst metaphorischer Natur, wie neben der erzählerischen Einbettung auch der (in allen drei synoptischen Evangelien) direkt folgende Ausspruch verdeutlicht: «Ich bin nicht gekommen, die Gerechten zu rufen (bzw. einzuladen), sondern die Sünder!» (Mk 2, 17b). Dennoch erinnert das programmatisch eingesetzte Stichwort «Arzt» jeden Leser der synoptischen Evangelien auch unmittelbar an das in eben diesen Evangelien breit und vielfältig geschilderte heilende Wirken Jesu: So gehen etwa im Erzählablauf des Markusevangeliums dieser Aussage bereits die Heilung der Schwiegermutter des Petrus (Mk 1, 29–31), die summarisch berichtete Heilung Kranker und Befreiung Besessener (Mk 1, 32–34) sowie die Heilung eines Aussätzigen (Mk 1, 40–45) und eines Gelähmten (Mk 2, 1–12) voraus.

Damit führt uns Jesu Replik mitten hinein in die sein Wirken prägende und theologisch gleichermaßen zentrale wie brisante Verknüpfung der Reich-Gottes-Verkündung, die zur Umkehr ruft, und des Handelns, das körperliche Genesung schenkt. Diese Verknüpfung lässt sich in unterschiedlichen Ausprägungen und Transformationen als wesentliches Motivgeflecht frühchristlicher Traditionsbildung ausmachen.

Im Folgenden werde ich zuerst ausgehend von der in der Jesustradition begegnenden Berufsbezeichnung «Arzt» einige ausgewählte frühchristliche Texte vorstellen,¹ ehe ich in einem zweiten, stärker hermeneutisch orien-

WOLFGANG GRÜNSTÄUDL, geb. 1977, Dr. theol., ist Akademischer Rat am Lehrstuhl für Biblische und Historische Theologie der Bergischen Universität Wuppertal.

tierten Schritt grundsätzliche Überlegungen zum Umgang mit den neutestamentlichen Heilungserzählungen anschließe. Damit ist selbstverständlich keine vollständige und umfassende Darstellung des Themenkomplexes «Gesundheit/Krankheit» in Neuem Testament und frühen Christentum angezielt,² wohl aber ein Beitrag zu einem erneuerten Blick auf einen gleichermaßen gut vertrauten wie hochaktuellen Strang der neutestamentlichen Botschaft.

1. *Arzt, heile dich selbst!*

Anders als die beiden anderen Synoptiker (vgl. Mk 6, 1–6a; Mt 13, 54–58) lässt Lukas Jesus gleich zu Beginn seines Wirkens eine programmatische Rede in der Synagoge von Nazaret halten, in der er sein Auftreten als Erfüllung der jesajanischen Prophetie (vgl. Jes 61, 1f) von der anbrechenden Heilszeit deutet (Lk 4, 16–30).³ Zu den Zeichen dieser Heilszeit, die durch den Gesandten Gottes gewirkt werden, gehört neben dem Vermelden einer guten Nachricht für die Armen, der Befreiung der Gefangenen und der Proklamation eines Gnadenjahres auch «den Blinden das Sehen zu verkünden», wodurch die Verheißung körperlicher Integrität – und sei sie hier nur in metaphorischem Sinne gebraucht – bei Lukas ein konstitutives Element jenes Mottos darstellt, das er über Jesu Wirken setzt.

Bei den Zuhörern löst Jesu Applikation des Jesaja-Textes «Staunen» aus und evoziert die Frage «Ist dieser nicht der Sohn Josefs?» (Lk 4, 22; vgl. 3, 23; Mk 6, 3; Mt 13, 55; Joh 6, 42), eine Frage, die enthüllt, dass Wesentliches der Identität Jesu noch nicht erkannt wird, zugleich aber den Bezug zur Heimat Jesu herstellt.⁴ Jesus greift in der Fortführung seiner Rede diesen Bezug auf und nutzt ihn, sich selbst als Prophet präsentierend (Lk 4, 23: «Kein Prophet...»; vgl. 24, 19), dazu, in der Analogie zu Elia und Elischa (vgl. Lk 4, 25–27) die über Israel hinausragende Reichweite seines Wirkens zu erläutern. Als Scharnier dient ihm dabei das «Sprichwort» (παραβολή in diesem Sinne auch Lk 5, 36) «Arzt, heile dich selbst!», das er seinen Zuhörern ironisch in den Mund legt. So naheliegend wie von Jesus dargestellt (Lk 4, 23: «Sicherlich werdet ihr sagen...»), ist dieser sprichwörtliche Rückgriff auf den Arzt bei erstem Hinsehen freilich nicht, geht es doch im konkreten Kontext um das Wirken eines Propheten in seiner Heimat.

Der wesentliche Referenzpunkt dieses Wirkens besteht aber in den in Kafarnaum vollbrachten Taten. Diese sind jedoch, wie in Lk 4, 31–41 narrativ nachgetragen wird, eben primär als Heilungen und Exorzismen zu verstehen. Damit ergeben das Jesaja-Zitat, der Verweis auf das Wirken in Kafarnaum und das Sprichwort vom Arzt ein kunstvolles Geflecht, das an herausgehobener Stelle und bereits sehr früh im Erzählablauf des Lukas-

evangeliums die heilsgeschichtliche Relevanz der Heilungstätigkeit Jesu betont.⁵

Auch wenn Lukas mit der Jesaja zitierenden «Antrittsrede» Jesu in Nazaret literarisch geschickt Neues schafft, folgt er dabei letztlich einer Verbindung, die bereits das *Markusevangelium* deutlich hergestellt hat. Heilungen und Exorzismen begleiten Jesu Wirken von den nachgerade idyllischen Anfängen in Galiläa⁶ an auf seinem Weg nach Jerusalem, wobei etwa die beiden markinischen Blindenheilungen (Mk 8, 22–26; 10, 46–52) höchst markant das Petrusbekenntnis bei Cäsarea Philippi (Mk 8, 27–30) rahmen. Bei diesen wie auch bei der Heilung des Mannes, der nicht sprechen und hören kann (Mk 7, 31–37), «stellen [...] intertextuelle Bezüge vorrangig zum Jesajabuch sicher, dass es sich um messianisches Erfüllungsgeschehen handelt».⁷ Im Unterschied zu Matthäus, der bei der Tempelaktion Jesu auch von Heilungen zu berichten weiß (vgl. Mt 21, 14), finden in Jerusalem, am Ziel des Weges, auf dem Jesus der zuletzt geheilte Bartimäus nachfolgt (vgl. Mk 10, 52), keine Heilungen mehr statt.

Auf dem Hintergrund dieser engen Verknüpfung der Predigt Jesu mit seiner Heilungstätigkeit in der Evangelienliteratur ist es nicht verwunderlich, dass in der *Apostelgeschichte* auch das die Verkündigung Jesu (vgl. Apg 2, 22; 10, 38) fort- und weiterführende Wirken der Jünger als eines von wunderbaren Heilungen begleitetes dargestellt wird. «Im Namen Jesu Christi, des Nazoräers» (Apg 3, 6; vgl. 3, 16; 4, 10.12.17f) heilen Petrus und Johannes einen Mann, der, von Geburt an gelähmt, am Tempel seinen Lebensunterhalt erbettelt und lösen damit einen breit geschilderten Konflikt mit den religiösen Autoritäten in Jerusalem aus (vgl. Apg 4, 1–22), in dem die durch die Nachfolge des Geheilten (vgl. Apg 3, 11) geschaffene bleibende Präsenz des Heilungswunders die Debatte bis zuletzt (vgl. Apg 4, 22) entscheidend mitprägt.

Diese Verbindung von Mission und Heilung wird nicht nur summarisch (z. B.: Apg 5, 12–16 [Apostel bzw. Petrus]; 8, 6f [Philippus]), sondern auch in vielen Einzelsituationen, wie der Heilung des gelähmten Äneas (Apg 9, 34) oder der Erweckung der bereits toten Tabita (Apg 9, 36–41) ausgeführt und sogar durch ihr konzeptionelles Gegenstück, das Strafwunder am Gegner der Verkündigung (Apg 13, 6–12: Paulus schlägt den Zauberer Elymas mit Blindheit), ergänzt. Die Heilung eines Gelähmten in Lystra (Apg 14, 8–18), die Barnabas und Paulus die Verehrung als Zeus resp. Hermes einträgt, verdeutlicht dabei noch einmal, dass die offenbarende Kraft der Heilungswunder nicht in diesen selbst liegt, sondern ihrer Einbettung in die sie deutende Verkündigung bedarf.

Durchaus überraschend hingegen ist, dass *Paulus selbst*, der paradigmatische Missionar des frühen Christentums, in den von ihm noch erhaltenen Texten *nie* auf die Heilungstätigkeit Jesu Bezug nimmt. Zwar kann Paulus

das Auftreten von Krankheiten und Leiden in der Gemeinde mit deren unheilvollen, konfliktgeladenen inneren Zustand erklären (1 Kor 11, 29f)⁸, besonders prominent erscheint in seinen Briefen aber die Verknüpfung zwischen seiner eigenen, eingeschränkten Gesundheit und seiner apostolischen Autorität. Äußerst verdichtet kommt diese Verknüpfung in 2 Kor 12, 1–10 zur Sprache, wo Paulus im Kontext der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern sein Ringen mit dem ihm von Gott zugemuteten «Stachel» (σκόλοψ: 2 Kor 12, 7) erläutert und durch den göttlichen Zuspruch «Meine Gnade genügt dir!» (2 Kor 12, 9) zur berühmten und paradoxen Wendung «Wenn ich schwach bin, dann bin ich stark!» (2 Kor 12, 10) findet.⁹ Wie wohl die Frage nach der genauen Natur dieses Leidens, also der Versuch, Paulus eine verspätete medizinische Diagnose zu stellen, trotz ungezählter Versuche¹⁰ aufgrund der Kargheit des textlichen Befundes vermutlich zum Scheitern verurteilt bleiben wird, eröffnet die Analyse des kommunikationsstrategischen Gebrauchs von «Schwäche/Krankheit» (ἀσθένεια) bei Paulus einen sehr lohnenden Zugangsweg zu Denken und Theologie des Völkerapostels.¹¹

2. Der einzige Arzt und seine Konkurrenz

Während die neutestamentlichen Texte somit zwar das Wirken eines Arztes in Analogie mit dem Auftreten und Wirken Jesu setzen, diesen aber nicht mit einem solchen identifizieren, bezeichnet am Beginn des zweiten Jahrhunderts¹² Ignatius von Antiochien in seinem Brief an die Christen in Ephesus Christus wohl als Erster explizit als Arzt: «Einer ist Arzt, sowohl fleischlich als auch geistlich...» (IgnEph 7, 2).

Das bekenntnishafte, betonte «einer» (εἷς) lässt durchscheinen, dass die Bezeichnung Christi als Arzt auch eine abgrenzende Note trägt: Dieser ist *wirklich* Arzt – andere sind es nicht! Bei Ignatius steht dieser Akzent im Dienst der Warnung vor anderen christlichen Lehrern, die sich seiner Meinung nach zu Unrecht Christen nennen («den Namen tragen»). Diese bezeichnet er als «Hunde» (vgl. Phil 3, 2; Offb 22, 15), deren Bisse schwer zu heilen seien – außer durch den Arzt Jesus Christus und das rechte Bekenntnis zu ihm, das im Anschluss formelhaft weiter ausdifferenziert wird («[...] geboren und ungeboren, im Fleisch ein Gott, im Tod wahres Leben, sowohl aus Maria als aus Gott, zuerst leidensfähig, dann leidensunfähig, Jesus Christus unser Herr»).

Ein anderer Aspekt des Arzt-Seins Christi wird in den sogenannten *Akten des Johannes*, die verschiedene legendenhafte Erzählungen aus dem Leben des Apostels präsentieren und deren genaue Entstehungsumstände (Ende 2. – Anfang 3. Jahrhundert?) schwer zu bestimmen sind, betont, wenn

Johannes Jesus als den «Arzt, der *umsonst* heilt» (ActJoh 22; 56; 108) preist. Wie schon das Schicksal der viele Ärzte konsultierenden Frau in Mk 5, 26 deutlich macht, war auch in der Antike medizinisches Handeln nicht in einer ökonomiefreien Sphäre angesiedelt und konnte die Inanspruchnahme entsprechender Heilungskompetenzen auch beträchtliche finanzielle Mittel erfordern.¹³ Auf diesem Hintergrund kann Johannes das Profil des Arztes Christus deutlich akzentuieren: «Mein Arzt nimmt keinen Lohn aus Silber/Geld, sondern er heilt umsonst und erntet die Seelen der Geheilten als Ausgleich gegen die Krankheiten» (ActJoh 56). Interessant ist hier, dass im Vergleich zu den meisten neutestamentlichen Texten explizit das individuelle Schicksal der Geheilten in den Blick kommt. Ihre Seelen werden von Christus «geerntet», sodass die umfassende Rettung der Kranken zugleich der Lohn des Arztes ist. Ob der pointierte Verweis auf die unentgeltliche Heilungstätigkeit Christi (vermittels seiner Apostel) in den Johannesakten als Spitze gegen finanziellen Lohn annehmende Ärzte im Allgemeinen gerichtet ist oder, wie mitunter vermutet wird, konkret die Abgrenzung gegenüber dem populären antiken Heilgott Asklepios, dem bereits in vorchristlicher Zeit Geldgier attestiert wurde, lässt sich nicht sagen.

Deutlich ausgeprägt ist die polemische Abgrenzung gegen Asklepios aber bei den sogenannten Apologeten des zweiten Jahrhunderts.¹⁴ Bereits bei *Aristides von Athen* findet sich in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts ein scharfer Angriff auf den «Heilmittel und Pflaster» bereitenden Arzt Asklepios. Mit Blick auf den Straftod des Asklepios, der für eine unstatthafte Totenerweckung von Zeus mit dem Blitz geschlagen wurde, fragt Aristides spöttisch: «Wenn aber der Gott Asklepios vom Blitz getroffen sich selbst nicht helfen konnte, wie sollte er da anderen helfen können?» (Apol. 10, 5f). Diese Attacke operiert nicht nur (mehr oder weniger) geschickt mit übertriebenen Erwartungen – von welchem Arzt würde denn Heilung von Zeus' Schlägen erwartet? –, sondern auch mit einer Denkfigur, die Aristides in eine eigentümliche Nähe zu den Spottfragen an den Gekreuzigten bringt (vgl. Mk 15, 29–32; Mt 27, 39–42; Lk 23, 35–39).

Bei *Justin von Rom* ist dann zur Mitte des zweiten Jahrhunderts der Vergleich zwischen Asklepios und Christus ausdrücklich durchgeführt, wobei Justin in zwei Schritten vorgeht: Zum einen betont er die *Vergleichbarkeit* von Jesu Wirken mit dem des Asklepios, um damit seinen Adressaten zu verdeutlichen, dass den von Jesus Christus bekannten Eigenschaften und Taten auch in der Perspektive paganer Religiosität nichts Anstößiges anhaftet. Freimütig kann Justin Christi Herkunft als Logos Gottes mit Hermes' Titel «des von Gott Kunde bringenden Logos», Jesu Kreuzestod mit den verschiedenartigen Todesarten der Zeussöhne und seine jungfräuliche Geburt mit der Zeugung des Perseus vergleichen, um schließlich noch die Parallele zu Asklepios zu ziehen: «Sagen wir endlich, er habe Gelähmte (χωλούς), Para-

lysierte (παραλυτικούς) und von Geburt an Leidende (ἐκ γενετῆς πονηρούς) gesund gemacht und Tote erweckt, so wird das dem gleichgehalten werden können, was von Asklepios erzählt wird» (Apol. I,22).

Zum anderen tragen aber die Heilungen Jesu Christi auch für Justin zu dessen *Singularität* bei, indem sie sein unverwechselbares, von Justin mit allem Nachdruck als Erfüllung alttestamentlicher Prophezeiungen beschriebenes soteriologisches Profil in unverzichtbarer Weise mitgestalten. Nicht weil er heilt, erweist sich Jesus für Justin bereits als der Messias, aber ohne sein Wirken als Heiler (θεραπευτής) und Retter (σωτήρ, der Titel «Arzt» fehlt bei Justin) könnte er nicht der Messias sein. Bei Justin ist somit die Heilungstätigkeit Jesu kein eindeutiges oder hinreichendes, aber ein notwendiges Merkmal seiner Messianität.

Es kann nicht verwundern, dass der Rekurs auf das Heilungswirken Jesu, der bei frühchristlichen Autoren zur Abgrenzung *ad intra* wie *ad extra* Verwendung findet, auch bei intellektuellen Gegnern des Christentums auf Interesse und – eine nun freilich ganz anders geartete – Würdigung stößt, wenn dabei z. B. Jesus mit Blick auf die wirtschaftlichen Folgen der Dämonenaustreibung in Gerasa/Gadara als letztlich inkompetenter Heiler karikiert und diesem das erfolgreiche Wirken der Philosophen gegenübergestellt wird.¹⁵

Insgesamt gilt: In den neutestamentlichen Texten selbst wie auch in den an sie anschließenden Debatten des frühen Christentums erweist sich das Christentum *auch* als eine Religion der Heilung, nicht aber im exklusiven oder vorrangigen Sinne als Heilkult. Gerade die Diskussion mit nichtchristlichen Gesprächspartnern wie etwa bei Justin von Rom verdeutlichen, dass sowohl Proprium wie bleibende Relevanz des mit Jesus und seiner Nachfolgegemeinschaft verknüpften Heilungswirkens weder in seiner *Faktizität* (das auch von Gegnern des Christentums vorausgesetzt wird) noch in seiner *Form* (die auch von Apologeten mit derjenigen nichtchristlicher Heilungswunder verglichen werden kann), sondern in seiner *Funktion* innerhalb der Verkündigung des im Wirken Jesu anbrechenden Reiches Gottes zu suchen sind.

3. Irritierende Heilung – heilsame Irritation: Bibelhermeneutische Herausforderungen

Diese wenigen Hinweise auf Repräsentation und Rezeption des Heilungswirkens Jesu wären nicht nur beinahe beliebig zu vermehren, sondern könnten auch mit Rückfragen zum therapeutischen Wirken der historischen Person Jesus von Nazaret verknüpft, in ihren medizinhistorischen Kontext eingebettet und in ihrer Bedeutung für die Ausbildung einer spezi-

fisch christlich-theologischen Krankheitsdeutung erschlossen werden – allesamt wichtige wie lohnende Unternehmungen. An dieser Stelle soll aber abschließend nur eine knappe Überlegung zum *gegenwärtigen* Umgang mit neutestamentlichen Heilungstexten folgen, die auf dem Hintergrund aktueller Inklusionsdebatten vielleicht hilfreich sein kann.

Zuerst nötigt gerade der Umstand, dass gegenwärtige christliche Theologie und Spiritualität ganz selbstverständlich auf biblische Texte *als autoritative Texte* zurückgreifen, dazu, die Fremdheit dieser Texte gegenüber unseren Denk- und Fragekategorien nicht einfach nur zu konstatieren sondern vielmehr auch behutsam hermeneutisch zu reflektieren.

Diese hermeneutische Aufgabe stellt sich freilich nicht nur dort, wo sich die Fremdheit biblischer Texte in einer Art und Weise zeigt, die eine *unmittelbare* Applikation fraglos zu verbieten scheint, also etwa in der Rechtfertigung exzessiver Gewalthandlungen durch göttlichen Auftrag, der Übernahme und Adaption antiker Sozial- und Rollenmuster in frühchristlichen Gemeinschaften, der massiven Polemik gegen theologisch und/oder religiös Andersdenkende oder der göttlichen Legitimierung weltlicher Herrschaft. Diese dunklen Seiten der Bibel erfordern, will man sie als valenten Teil der christlichen Botschaft bewahren und nicht etwa – was ansonsten einfach nur konsequent wäre – durch Streichung aus dem Kanon tilgen, ganz offenbar eine reflektierte Rezeption, die diese Texte in ihrem antiken Entstehungskontext ernst nimmt und sie zugleich kritisch mit dem Gesamt der christlichen Glaubensüberzeugung in Beziehung setzt (vgl. *Dei Verbum* 12).

Die genannte hermeneutische Aufgabe stellt sich aber – und das wird allzu häufig übersehen – angesichts *jedes* biblischen Textes, also auch hinsichtlich derer, die etwa aufgrund des in ihnen entwickelten «positiven» Gottesbildes oder ihrer (auch moderne Leser) ansprechenden ethischen Botschaft als völlig unproblematisch gelten bzw. sich besonderer Beliebtheit erfreuen. Dies bedeutet aber, dass Theologie und gläubige Praxis, so sie den nötigen bibelhermeneutischen Zugang hinsichtlich jedes biblischen Textes ernst nehmen, damit rechnen müssen, dass auch scheinbar bewährte Text- und Lektürepraditionen einer Anfrage ausgesetzt werden, die mitunter als irritierende Provokation erscheinen kann.

Um nur ein Beispiel zu nennen: Wenn Jesus in Lk 14, 13 dem reichen Gastherrn rät, «Arme, Behinderte (ἀναπετόντες, Einheitsübersetzung: «Krüppel»), Gelähmte und Blinde» einzuladen, um eine irdische Reziprozität durch eine jenseitige zu ersetzen, so liegt damit nach gängiger Lesart ein Text vor, der geradezu paradigmatisch die christliche Hinwendung zu den gesellschaftlich Marginalisierten zum Ausdruck bringt und diese mit dem Verweis auf den himmlischen Lohn (bis heute) motiviert.¹⁶ Doch aus der Sicht der solcherart «Begünstigten» kann das Urteil ganz anders ausfallen. So ist für die Schweizer Theologin und Rollstuhlfahrerin Dorothee Wilhelm

Lk 14, 12–14 «der vielleicht behindertenfeindlichste [...] Text der Bibel». ¹⁷ Wilhelm erläutert ihr Urteil: «Auf Kosten meiner und meinesgleichen sollen die Gastgeber spirituelles Kapital ansammeln; es geht um unsere spirituelle Ausbeutung». ¹⁸

Diesem unerwarteten Protest lässt sich nun nicht mit dem Hinweis begegnen, er sei anachronistisch, messe also einen antiken Text an (post-)modernen Leseerwartungen, speist er sich doch gerade aus dem Umstand, dass das Lukasevangelium nicht ein x-beliebiger antiker Text, sondern ein auch heute gelesener und gelebter Text ist. Er ist auch nicht als Anpassungshermeneutik zu entlarven, als Versuch, biblische Texttraditionen um jeden Preis mit den Haltungen der nichtchristlichen Umwelt ihrer heutigen Leser verträglich zu machen, denn die Sorge, dass die «abweichende» Körperlichkeit der einen für die Ziele der anderen verzweckt werden könnte, kommt hier aus dem Zentrum der christlichen Heilsbotschaft: *Jeder Mensch* ist ihr Adressat, keiner bloß Werkzeug zu ihrer Verwirklichung. Schon gar nicht lässt er sich mit dem Hinweis, Wilhelm und andere provokante Stimmen einer Lektüre biblischer Texte aus der Perspektive von Menschen mit Behinderungen ¹⁹ seien keine etablierten Mitglieder des exegetischen resp. theologischen Betriebs, anästhesieren, kehrte sich ein solcher Vorwurf doch gegen sich selbst – als Frage nämlich, ob es möglicherweise leichter ist, als Rollstuhlfahrer Bundesminister denn Theologieprofessor zu werden.

Vielmehr kann der Reichtum und die produktive Interaktion unterschiedlicher, zutiefst subjektiver, aber auf dem Hintergrund je individueller Glaubensbiographien eben auch zutiefst berechtigter Leseweisen biblischer Texttraditionen durch keine von einem Einzelnen (sei es ein exegetischer Experte, sei es ein kontextuell eingebundener «Betroffener») ausgeübte interpretative Technik, und sei sie auch noch so reflektiert, eingeholt werden. Weil also kirchliche Exegese immer kommuniale Exegese ist, wird der Schatz biblischer Heilungserzählungen nur dort gehoben werden können, wo sich Expeditionen aus solch unterschiedliche Leseweisen mitbringenden Experten auf die Suche nach ihm begeben, ²⁰ denn auch hier gilt Ulrich Bachs Vermächtnissatz: «Ohne die Schwächsten ist die Kirche nicht ganz». ²¹

ANMERKUNGEN

¹ Die Belege zur christologischen Verwendung des Titels «Arzt» bis zum vierten Jahrhundert sind zusammengestellt bei Michael DÖRNEMANN, *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter* (STAC 20), Tübingen 2003.

² Unterbleiben muss hier auch eine Diskussion der terminologischen und methodologischen Differenzen und Überschneidungen zwischen den Konzepten «Krankheit», «Besessenheit» und «Behinderung». Vgl. dazu die drei Beiträge Reinhard von BENDEMANN – Josef N. NEUMANN, *Krankheit und Gesundheit/Lebenserwartung*, Josef N. NEUMANN, *Behinderung* und DERS., *Besessenheit*,

in: Klaus SCHERBERICH (Hg.), *Neues Testament und Antike Kultur. Band 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft*, Neukirchen-Vluyn 2005, 64–74.

³ Zu den Details dieser Perikope und ihres Rückgriffs auf das Buch Jesaja vgl. z.B. Michael WOLTER, *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008, 190f.

⁴ Wie etwa François BOVON, *Das Evangelium nach Lukas. 1. Teilband. Lk 1, 1–9, 50* (EKK III/1), Zürich – Neukirchen-Vluyn 1989, 215, unterstreicht, ist aufgrund der mit dem Jubeljahr verbundenen Rückkehr in die Heimat (vgl. Lev 25, 10LXX) Nazaret tatsächlich der gegebene Ort für die Ausrufung eines Jubeljahres durch Jesus.

⁵ Insgesamt zur medizinischen Kompetenz des Lukas, die vor allem auch im Hinblick auf die Verfasserfrage des dritten Evangeliums gerne eingehend diskutiert wird, vgl. Annette WEISSENRIEDER, *Images of Illness in the Gospel of Luke* (WUNT II/164), Tübingen 2003.

⁶ Joel MARCUS, *Mark 1–8. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible 27A), New Haven – London 2002, 177, spricht treffend von der «honeymoon period».

⁷ Reinhard VON BENDEMANN, *Auditus et testamentum. Die Heilung des Tauben/Stummen in der Dekapolis (Mk 7, 31–37)*, in: Wilfried HÄRLE u.a. (Hg.), *Systematisch praktisch. FS Reiner Preul*, Marburg 2005, 55–69, hier 66.

⁸ Vgl. hierzu z.B. Annette WEISSENRIEDER, «Darum sind viele seelisch und körperlich Kranke unter euch» (1 Kor 11, 29ff.). *Die korinthischen Überlegungen zum Abendmahl im Spiegel antiker Diätetik und der Patristik*, in: Judith HARTENSTEIN – Silke PETERSEN – Angela STANDHARTINGER (Hg.), «Eine gewöhnliche und harmlose Speise?» *Von den Entwicklungen frühchristlicher Abendmahlstraditionen*, Gütersloh 2008, 239–268.

⁹ Vgl. Annette WEISSENRIEDER, *Innenansichten eines Kranken. Krankheit in «autobiographischen» Schriften*, in: Wolfgang GRÜNSTÄUDL – Markus SCHIEFER FERRARI (Hg.), *Rezeption als Konstruktion. Wirkungsgeschichte neutestamentlicher Heilungserzählungen und Konzeptionen von dis/ability* (BiTS), Leuven 2015 (im Erscheinen).

¹⁰ Einen Überblick zu einschlägigen antiken wie modernen Anläufen gibt Adela YARBRO COLLINS, *Paul's Disability. The Thorn in His Flesh*, in: Candida R. MOSS – Jeremy SCHIPPER, *Disability Studies and Biblical Literature*, New York 2011, 165–183.

¹¹ Vgl. etwa Michael TILLY, *Behinderung als Thema des paulinischen Denkens*, in: Wolfgang GRÜNSTÄUDL – Markus SCHIEFER FERRARI (Hg.), *Gestörte Lektüre. Disability als hermeneutische Leitkategorie biblischer Exegese* (Behinderung – Theologie – Kirche 4), Stuttgart 2012, 67–80.

¹² Die (hier vorausgesetzte) klassische Datierung wie auch die Annahme der Authentizität der Ignatiusbriefe (in der sogenannten «mittleren Rezension») ist gegenwärtig (wieder) Gegenstand intensiver Debatten. Einführend dazu vgl. Timothy D. BARNES, *The Date of Ignatius*, in: *The Expository Times* 120 (2008) 119–130.

¹³ Zu Mk 5, 26 im Kontext antiker Medizin vgl. Reinhard VON BENDEMANN, *Christus der Arzt. Krankheitskonzepte in den Therapieerzählungen des Markusevangeliums*, in: Josef PICHLER – Christoph HEIL (Hg.), *Heilungen und Wunder. Theologische, historische und medizinische Zugänge*, Darmstadt 2007, 105–129, hier 112–117.

¹⁴ Die Auseinandersetzung mit dem Asklepioskult wird letztlich erst durch die politischen Veränderungen des vierten Jahrhunderts zugunsten des Christentums entschieden, vgl. etwa Monika SCHÄRTL, «Nicht das ganze Volk will, dass er sterbe.» *Die Pilatusakten als historische Quelle der Spätantike* (Apeliotes 8), Frankfurt/Main 2010, 279–289.

¹⁵ Vgl. dazu jetzt umfassend Matthias BECKER, *Dämonen und disability oder Jesus als unfähiger Exorzist. Die Kritik des anonymen Griechen bei Makarios Magnes, Apokritikos 3, 4*, in: GRÜNSTÄUDL – SCHIEFER FERRARI, *Rezeption als Konstruktion* (s. Anm. 9).

¹⁶ Zu dieser Deutung von Lk 14 wie auch zu der im Folgenden vorgestellten Anfrage vgl. umfassend Markus SCHIEFER FERRARI, *(Un)gestörte Lektüre von Lk 14, 12–14. Deutung, Differenz und Disability*, in: GRÜNSTÄUDL – SCHIEFER FERRARI, *Gestörte Lektüre* (s. Anm. 11), 13–47.

¹⁷ Dorothee WILHELM, *Wer heilt hier wen? Und vor allem: wovon? Über biblische Heilungsgeschichten und andere Ärgernisse*, in: *Schlangenbrut* 62 (1998) 10–12, hier 11.

¹⁸ WILHELM, Heilungsgeschichten (s. Anm. 17), 11.

¹⁹ Genannt sei hier vor allem das Œuvre Ulrich Bachs, der sich über Jahrzehnte mit nicht immer leicht zu ertragender Verve für eine inklusive Lektüre der Heiligen Schrift eingesetzt hat. Vgl. ein-führend den Sammelband Ulrich BACH, *Ohne die Schwächsten ist die Kirche nicht ganz. Bausteine einer Theologie nach Hadamar*, Neukirchener 2006. Zweifellos müssen sich auch alle solche Einsprüche wieder der kritischen Rückfrage (aus z.B. exegetischer) Sicht stellen, vgl. etwa zu Bachs Mk-Interpretation Wolfgang GRÜNSTÄUDL, *An Inclusive Mark? Critical Reflections on Ulrich Bach's Theology after Hadamar*, in: *Journal of Religion, Disability and Health* 15 (2011) 130–138.

²⁰ Ein vorzügliches Beispiel für den behutsamen Stil, in dem eine solche Sinn-Suche durchzuführen wäre, bietet Jürgen EBACH, *Biblische Erinnerungen im Fragekreis von Krankheit, Behinderung, Integration und Autarkie*, in: Annebelle PITHAN – Gottfried ADAM – Roland KOLLMANN (Hg.), *Handbuch Integrative Religionspädagogik. Reflexionen und Impulse für Gesellschaft, Schule und Gemeinde*, Gütersloh 2002, 98–111.

²¹ Vgl. Anm. 19.

ULRIKE KOSTKA · BERLIN

DIE SORGE FÜR DIE KRANKEN

*Kirchliches Engagement zwischen göttlichem Heilungsmonopol
und institutionalisierter Caritas*

Kirchliche Krankenhäuser erfreuen sich genauso wie kirchliche Pflegeheime und -dienste sehr großer Beliebtheit. Gleichzeitig stehen sie ebenso wie andere kirchlich-soziale Einrichtungen unter demselben wirtschaftlichen Druck wie nichtkirchliche Häuser. Aufgrund ihrer Tradition und ihres normativen Selbstanspruches erwarten Patienten, Angestellte und die Bevölkerung, dass in den kirchlichen Krankenhäusern ein besonderer, christlicher Geist herrscht, der die Krankenhäuser unterscheidbar machen soll von anderen. In den folgenden Ausführungen soll die Geschichte der christlichen Krankenfürsorge bis hin zum modernen Krankenhaus nachgezeichnet werden. Es wird die Frage diskutiert, wie und ob kirchliche Krankenhäuser ein christliches Plus leben. Ebenso wird postuliert, dass die Krankenhäuser einen anwaltschaftlichen, sozialpolitischen Auftrag haben. Dies wird verdeutlicht an der medizinischen Versorgung von nicht versicherten Patienten.

1. Krankheit und Heilung des Patienten «Mensch» im biblischen Verständnis

Die Sorge um Kranke ist eine urchristliche Tugend. Sie ist ein Ausdruck der *Diakonia*, einer Wesensfunktion der Kirche. Sie begründet sich insbesondere im jesuanischen Handeln und den Krankenheilungen, die den biblischen Textkanon durchgängig prägen. Ausgangspunkt des biblischen Krankheits- und Heilungsverständnisses ist die theologische Vorstellung, dass allein Gott Krankheiten geben und heilen kann. Das göttliche Heilungsmonopol wird im Neuen Testament zum leitenden Handlungs- und Deutungsmuster Jesu.

Jesus heilt Aussätzige, Blinde, Lahme und taube Menschen.¹ An diesen Menschen, die sich durch ihre Krankheit nach biblischem Verständnis in einer Lebenskrise befunden haben, wird gezeigt, was das Reich Gottes be-

ULRIKE KOSTKA, geb. 1971, Diözesancaritasdirektorin des Erzbistums Berlin und außerordentliche Professorin für Moraltheologie an der Universität Münster.

deutet: Das Aufgerichtetwerden des «Patienten» Menschen, seine Befreiung und Erlösung. Der geheilte Mensch ist wieder fähig zu einem vollen Leben im Sinne der Schöpfung. Er kann seine Beziehung zu Gott leben, ist sozial integriert und fähig zu einem verantwortlichen Handeln. Entsprechend beauftragt Jesus die Jüngerinnen und Jünger: «Heilt die Kranken, die dort sind und sagt den Leuten: Das Reich Gottes ist nahe» (Lk 10, 9).

2. Beispiele des kirchlichen Umgangs mit Krankheit und Heilung von Krankheit und Gesundheit im Frühchristentum und im Mittelalter

Das biblische Paradigma Krankheit und Heilung wurde in der Theologie- und Kirchengeschichte stark rezipiert.² Dabei hat der Vergeltungsgedanke (Krankheit als Strafe Gottes für Sünden) als vorrangiges Interpretationsmuster eine Dominanz bekommen, die durch die Texte des Alten und Neuen Testaments nicht begründet ist. Die Folgen dieser Entwicklung waren oftmals für die Betroffenen tragisch. Die Deutung von Krankheit verlief in der Theologie- und Kirchengeschichte nicht linear: «Die Geschichte [...] bleibt vielmehr durch das Nebeneinander unterschiedlicher Deutungsrichtungen und den Versuch bestimmt, an sich unvereinbare Antworten zu harmonisieren.»³ Dies zeigt auch das folgende wichtige Zeugnis einer frühchristlichen Interpretation von Krankheit und Gesundheit.⁴

Basilios von Cäsarea (330–379)

In seinen Mönchsregeln setzt sich Basilios mit der Heilkunde auseinander und betrachtet sie als eine Gabe des göttlichen Schöpfers. Die Heilkunde sei nützlich, doch die Gläubigen sollen darauf achten, dass «sie Gesundheit und Krankheit nicht ganz und gar abhängig von ihr machen, sondern ihre Hilfe zur Ehre Gottes und als Hinweis auf die Sorge für die Seele beanspruchen.»⁵ Ziel des Menschen müsse sein, durch Buße, Umkehr und gute Taten das Heil seiner Seele zu finden. In seinen weiteren Ausführungen nimmt Basilios verschiedene Motive aus den alttestamentlichen Krankheitsinterpretationen auf, die von dem Motiv der Erprobung, Erziehung durch Gott mit Hilfe der Krankheit bis zur Bestrafung für Sünden reichen. Basilios hebt dabei stets hervor, dass die Krankheit eine pädagogische Maßnahme Gottes zur Besserung des Sünders darstellt. Schockenhoff resümiert im Blick auf die Rezeption der alttestamentlichen Motive: «Trotz der theologischen Sachkritik, die im Neuen Testament durch die Gleichnisse und Streitgespräche Jesu an einzelnen dieser Deutungsmotive, insbesondere jedoch an dem Strafgedanken, vorgetragen wurde, konnten diese im frühchristlichen Glaubensbewusstsein breiten Einfluss gewinnen.»⁶

Gleichzeitig wird die Sorge für die Kranken in der frühchristlichen Theologie und kirchlichen Praxis zu einem eigenen ethischen Gebot. Basilius gründet 368 in seiner Bischofsstadt Cäsarea das erste christliche Hospital. Die kirchliche Sorge für die Kranken und Sterbenden stellte einen qualitativen Sprung zum römisch-hellenistischen Umfeld dar. «Antike Ärzte hatten die Behandlung offensichtlich Todgeweihter abgelehnt, an denen sich doch keine eigentlich heilende Kunst mehr bewähren konnte. Sie waren in hippokratischer Tradition Diener der ärztlichen Kunst.»⁷

Antonio Autiero zieht folgendes Fazit: «Das Frühchristentum kennt auf der einen Seite das sorgende Engagement für den kranken Menschen als Konkretisierung der karitativen Hingabe, der Nächstenliebe. Diese findet ihre letzte Quelle in der Haltung Jesu, der die Kranken heilt. Das Motiv des *Christus Medicus* prägt die Spiritualität und die pastorale Tätigkeit der Kirche seit ihren Anfängen und fördert die Entstehung und Entwicklung einer *Historia Caritatis*, die durch die Jahrhunderte hindurch ihre Früchte bringt. Auf der anderen Seite aber ist das Verhältnis von Theologie und Kirche gegenüber der Wissenschaft und speziell der Medizin nicht ohne Unbehagen.»⁸

Das kirchliche Hospital

Durch das Konzil von Aachen im Jahr 816 wurden die Vorsteher von Kirchengemeinden und Domstiften verpflichtet, Hospitäler bzw. Herbergen für Bedürftige einzurichten. Diese Herbergen dienten vorwiegend der Versorgung der Kranken und Siechen.⁹ Eine weitere Welle von Hospitalgründungen und christlichem Engagement für die Kranken entstand im 12. Jahrhundert durch die Ordensgründung der Spitalbrüder vom heiligen Geist. Der Heilig-Geist-Orden verbreitete sich in kurzer Zeit über ganz Europa und widmete sich der Krankenpflege. Eine Alternative zu den kirchlichen Hospitälern entwickelte sich durch die Gründung von Bürgerhospitälern.¹⁰ In den Hospitälern konnten die Kranken und Siechen nicht medizinisch behandelt werden, da nur ein geringes medizinisches und pflegerisches Wissen zur Verfügung stand. «Ein medizinisch hoch stehendes Spitalwesen, in dem der Arzt nicht nur beratende Nebenfigur, sondern verantwortlicher Leiter war, entwickelte sich in der arabischen Medizin, ohne jedoch auf Europa zu wirken.»¹¹ Holtel beschreibt: «Die kirchlich-liturgische Betreuung war das einzige ›heilende‹ Mittel, das man zumindestens der unsterblichen Seele des Schwerkranken zukommen lassen konnte. [...] Die Kranken wurden meist in einen großen Saal wie in eine Kirche gelegt. Oft fand sich auch ein Altar, an dem bei Tag und Nacht Messen gelesen wurden, die jeder der Kranken verfolgen konnte. Die Sakramente der Krankensalbung, Beichte und Kommunion wurden eifrig gespendet.»¹² Klessmann stellt fest: «Dieses System

der Krankenhausseelsorge, das an den strengen, quasi richterlichen Vollzug der Beichte und damit an die Autorität des Priesters (Schlüsselgewalt) gebunden ist, bleibt bis ins 16. Jahrhundert relativ unverändert bestehen.»¹³

Krankheit und Gesundheit wurden in dieser Zeit im Rahmen des christlichen bzw. kirchlichen Ordnungs- und Menschenbildes interpretiert. Die Kirche war die entscheidende heilungs- und heilsvermittelnde Instanz. In den folgenden Jahrhunderten verlor sie diese Kompetenz – unter anderem durch den Einzug der naturwissenschaftlichen Methodik in die Medizin im 19. Jahrhundert. Die spezifische Kompetenz und Eigenständigkeit der Medizin wurde im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts durch die Kirche und die Theologie anerkannt. Insbesondere im 19. Jahrhundert wurden viele Pflegeorden und –kongregationen gegründet und kirchliche Krankenhäuser sowie Pflegeeinrichtungen eingerichtet. Jedes dritte Allgemeinkrankenhaus in Deutschland ist heute ein kirchliches Krankenhaus (in evangelischer oder katholischer Trägerschaft). Die katholischen Häuser sind im Deutschen Caritasverband (DCV) und seinem Fachverband Katholischer Krankenhausverband Deutschlands (KKVD) organisiert.

3. Die Entwicklung einer institutionalisierten Caritas im 19. und 20. Jahrhundert

«Not sehen und handeln» lautet das Motto der verbandlichen Caritas in Deutschland. Im Jahr 1897 gründete der Priester Lorenz Werthmann den Deutschen Caritasverband. Sein Ziel war, die katholischen caritativen Initiativen und Verbände zu bündeln und der Caritas der Kirche eine gemeinsame sozialpolitische Stimme zu geben. Das caritative Engagement der Kirche erfolgte schon damals in vielfältiger Form: durch die Bistümer, Gemeinden, Verbände, Initiativen von einzelnen Katholiken, Gruppen und viele Ordensgemeinschaften. Der Deutsche Caritasverband wurde durch die Deutsche Bischofskonferenz schließlich als die institutionelle Zusammenfassung der kirchlichen Caritas anerkannt und bestätigt.

Im 20. Jahrhundert hat die Caritas der Kirche ihr Hilfeangebot stets erweitert und professionalisiert. Im Deutschen Caritasverband (DCV) sind über die Caritasverbände auf Diözesan-, Landes- und Ortsebene sowie über die Fachverbände mehr als 26.000 Dienste und Einrichtungen der kirchlichen Caritas organisiert. Die Dienste und Einrichtungen im Gesundheitswesen sind die größte Gruppe von Einrichtungen. Unter dem Dach der Caritas arbeiten über 500.000 beruflich und mehrere hunderttausend ehrenamtlich/freiwillig tätige Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Mit seinem Hilfswerk Caritas international ist der DCV weltweit tätig. Bei allen Aktivitäten ist der DCV kein Sozialkonzern. Er ist ein dezentraler Verband. Denn

die einzelnen Gliederungen, Dienste und Einrichtungen sind selbstständige Rechtsträger und damit eigenverantwortlich.

Die Notlagen in Deutschland haben sich seit der Gründung des Deutschen Caritasverbandes natürlich stark geändert. Soziale Herausforderungen in Deutschland sind zur Zeit insbesondere die hohe Kinderarmut, die Situation von langzeitarbeitslosen Menschen, die Integration von Menschen mit Migrationshintergrund, Flüchtlinge und der demographische Wandel. Die Caritas ist mit ihren Diensten und Einrichtungen und ihrem sozialpolitischen Engagement Kirche mitten unter den Menschen und in der Gesellschaft. Viele Ordensgemeinschaften, die sich caritativ engagieren und soziale Einrichtungen und Dienste gegründet haben, leiden unter Nachwuchsmangel. Sie suchen nach Wegen gemeinsam mit den Caritasverbänden, wie ihre Spiritualität durch die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter und andere weiterleben kann.

Gesellschaftlich sind in Deutschland die Folgen der demographischen Entwicklung sowie eine fortschreitende Differenzierung und Individualisierung festzustellen. Parallel dazu befindet sich die Kirche in einem massiven Veränderungsprozess. Er ist geprägt durch die Entfremdung ganzer Schichten von Kirchenmitgliedern und der damit einhergehenden Situation der Pfarrgemeinden. Der Anteil der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter bei der Caritas steigt, die keine klassische Sozialisation im kirchlichen Umfeld erfahren haben. So ist die Mitarbeiterschaft der Caritas wesentlich heterogener als in früheren Zeiten. Damit ergeben sich neue Fragen für das Selbstverständnis und die Identität der verbandlichen Caritas.

Viele Einrichtungen haben durch Leitbildprozesse versucht, sich die Grundorientierungen ihres Handelns und ihres Auftrages bewusst zu machen, diese zu beschreiben und sich von dort her neu zu inspirieren. Durch die Enzyklika «Deus Caritas est» von Papst Benedikt XVI. und das Wirken von Papst Franziskus für eine «arme Kirche der Armen» wurde dieser Prozess sehr gestärkt.

4. Katholische Krankenhäuser in der Spannung von Markt, Gesundheitspolitik und Identität

Die kirchlichen Krankenhäuser passen sich genau wie Krankenhäuser anderer Träger schon seit vielen Jahren an den zunehmenden Wettbewerb auf dem Gesundheitsmarkt an.¹⁴ Betriebswirtschaftliche Instrumente sind Alltag in den Krankenhäusern, genauso wie Qualitätsmanagement und Rationalisierungsmaßnahmen. Viele Krankenhäuser reagieren auf die Marktsituation mit Spezialisierung und der Gründung von Krankenhausverbänden durch Fusionen sowie ambulanten Opzentren, Pflegediensten und Kurzzeitpfle-

ge. Manche, insbesondere kleinere Krankenhäuser mussten bereits schließen. Von einem weiteren Bettenabbau ist in Deutschland auszugehen. Die Verkürzung der Verweildauer führt zu einer entsprechend hohen Belastung der Angestellten. Viele Patienten höheren Alters sind stark pflegebedürftig. Durch die Refinanzierungsbedingungen können Knappheitssituationen in der Patientenversorgung entstehen. Viele Krankenhäuser haben sich in den letzten Jahren Zertifizierungen unterzogen, Leitbilder wurden entwickelt und klinische Ethikkomitees eingerichtet.

Teilweise wurden in Krankenhäusern Personal abgebaut oder Leistungen «outgesourct». Insgesamt haben die kirchlichen Krankenhäuser eine heterogene Mitarbeiterschaft, die ganz unterschiedlich religiös und sozial sozialisiert ist. Das gleiche gilt für die Patientinnen und Patienten und ihre Angehörigen – in den neuen Bundesländern eine schon lange selbstverständliche Tatsache. Das kirchliche Krankenhaus ist natürlich auch durch Entwicklungen in der Kirche beeinflusst – z.B. Veränderungen der pastoralen Strukturen zu Seelsorgeräumen, Priestermangel, Imageverlust und gleichzeitig sehr heterogene religiöse Bedürfnisse der Menschen und Säkularisierung.

Das christliche Profil eines Krankenhauses ist nicht leicht festzumachen. Es gibt viele Erwartungen darin, von innen und außen, von der verfassten Kirche, genauso aber auch von den Patienten. Um den Auftrag und die Erwartung an die katholischen Krankenhäuser aus Sicht der Kirche zu präzisieren, wurde die Enzyklika «Deus Caritas est» von Papst Benedikt XVI. ausgewählt.¹⁵

Die Enzyklika «Deus Caritas est»

Die erste Enzyklika von Papst Benedikt XVI. beschäftigt sich mit der göttlichen Liebe und dem Caritasdienst der Kirche. Sie sieht in der Caritas eine der drei Grundfunktionen der Kirche. Als Teil des Caritasdienstes betrachtet sie auch die Sorge für die Kranken. Liebe werde durch Gott geschenkt – so die Enzyklika – und verwirkliche sich in der geschenkten Liebe zwischen Menschen. Diese Anerkennung und Wertschätzung ist demnach auch ein entscheidender Grundsatz im Umgang mit Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in karitativen Einrichtungen der Kirche. Nur wenn sie persönliche Wertschätzung durch Kolleginnen und Kollegen, durch ihre Vorgesetzten, aber auch durch die Organisation und die Kirche als Ganzes erhalten, können sie langfristig ihren Dienst tun. An dieser Stelle ergeben sich für Krankenhäuser interessante Reflexionsmöglichkeiten, ob und wie der Mitarbeiterschaft Wertschätzung und Anerkennung vermittelt wird.¹⁶ Gleichzeitig akzentuiert hier die Enzyklika, dass jeder, der im Caritasdienst steht, auch ein privates Umfeld braucht, das ihm Zuwendung und Anerkennung bietet. Die Arbeitsbedingungen sollten deshalb also so gestaltet sein, dass sie dem

einzelnen auch ein Privatleben ermöglichen, was im Krankenhaus bei Personalmangel sehr schwierig ist.

Papst Benedikt schreibt: «Die Kirche kann den Liebesdienst so wenig ausfallen lassen wie Sakrament und Wort». (Nr. 22) Mit dieser Aussage setzt Papst Benedikt ein nachdrückliches Zeichen. Die Kirche realisiert sich nur dann, wenn sie alle drei Wesensformen zum Ausdruck bringt und lebt. Übertragen bedeutet das, dass jedes katholische Krankenhaus, jede katholische Pflegeeinrichtung oder Sozialstation einen kirchlichen Dienst vollzieht, Teil der kirchlichen Sendung und der Kirche ist. An dieser Stelle ergeben sich für die Krankenhäuser sowie für die Pfarrgemeinden und die ganze Pastoral Impulse für eine stärkere Zusammenarbeit. Die Krankenhäuser und die Pfarrgemeinden können sich gegenseitig befruchten – sei es durch Besuchsdienste bzw. durch gemeinsame Begegnungen und Aktivitäten.

Eine ganz außergewöhnliche Aussage wird in Nr. 31 in der Enzyklika getroffen: «Der Christ weiß, wann es Zeit ist, von Gott zu sprechen, und wann es recht ist, von ihm zu schweigen und nur einfach die Liebe reden zu lassen». Weiter heißt es «Wer im Namen der Kirche karitativ wirkt, wird niemals dem anderen den Glauben der Kirche aufzudrängen versuchen». Das Krankenhaus ist somit missionarisch tätig, wenn sich Menschen dort aufgehoben und geborgen fühlen und spüren, wie ein christliches Menschenbild die Patientenversorgung prägt. Sicherlich zählt dazu auch, dass der Patient nicht nur medizinisch betreut wird, sondern ihm auch seelsorgliche Angebote zur Verfügung stehen, ohne dass ihm diese aufgedrängt werden, was gute Praxis in vielen Krankenhäusern ist. Für viele Krankenhäuser und ihre Angestellten werden an dieser Stelle viele Fragen und Spannungen aufgrund der finanziellen und personellen Rahmenbedingungen entstehen, die ein solches Handeln erschweren bzw. in Einzelfällen verhindern.

Verantwortung für die Herzensbildung

Hervorgehoben wird in der Enzyklika die Notwendigkeit professioneller Kompetenz für den Caritasdienst, was gerade auch für den hochprofessionalisierten Bereich der medizinischen Versorgung und Pflege von Bedeutung ist. Gleichzeitig weist die Enzyklika darauf hin, dass die Organisationen der Caritas auch für die Herzensbildung der Mitarbeiterschaft zu sorgen haben. Besonders wichtig ist hier der dahinter stehende Gedanke, dass Fragen der Leitbild- und Identitätsvermittlung eine Aufgabe und Pflicht der Organisation und damit der Führung ist. Sie liegt eben nicht allein in der Verantwortung der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Sondern die Organisation muss den Instrumente, Formen und Fort- und Weiterbildung zur Verfügung stellen, damit Auseinandersetzung mit den Grundsätzen der Caritas stattfinden kann. Dazu zählt neben spirituellen Angeboten auch die Möglichkeit,

sich mit den ethischen Leitorientierungen der Caritas auseinanderzusetzen.

Die Ethikkomitees in vielen Krankenhäusern können dazu einen wichtigen Beitrag leisten, insbesondere wenn diese auch Angebote für alle Angestellten machen (z.B. Fortbildung zu Themen wie Sterbebegleitung oder Patientenkommunikation). Auffällig ist, dass die Enzyklika teilweise ein idealisiertes Bild der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zeichnet. Sie berücksichtigt zu wenig, dass man in den Diensten und Einrichtungen genauso durch gesellschaftliche und kirchliche Prozesse geprägt ist wie andere Bürgerinnen und Bürger. Für die Herzensbildung einschließlich spiritueller Angebote wird es darauf ankommen, dass es sich um vielfältige und niederschwellige Angebote und Einladungen handelt, auf die sich die Angestellten freiwillig einlassen kann. Sicherlich kann die Mitarbeit in einem kirchlichen Krankenhaus auch für den Glauben öffnen und diesen erweitern. Dies sollte jedoch immer auf freiwilliger Basis erfolgen.

Wenn wir das Leitbild des Deutschen Caritasverbandes zu der Enzyklika dazulegen, ist für das Profil der Krankenhäuser auch noch das Kriterium der Anwaltschaftlichkeit zu ergänzen.

Konsequenzen für die kirchlichen Krankenhäuser

Für die kirchlichen Krankenhäuser ergibt sich aus der Botschaft der Enzyklika eindeutig, dass sie einen kirchlichen Sendungsauftrag haben. Dieser besteht in der konkreten Sorge für die Patienten. Die Christlichkeit liegt in der Gestaltung dieser Sorge. Die Zuwendung bedeutet im christlichen Sinn, dass er mehr erfährt als eine rein somatische Betreuung. Im Vordergrund hat die Begegnung zwischen dem Menschen zu stehen. Eine solche ganzheitliche Sorge lässt sich nicht auf eine Berufsgruppe, z.B. auf das pflegerische oder das ärztliche Personal festschreiben. Sie betrifft alle Angestellten des Krankenhauses. Sorge im ganzheitlichen Sinn meint neben der Leibsorge das persönliche Gespräch, die seelsorgliche Begleitung, auch die Sorge für die Beziehungen, in der der Patient steht. Dazu zählen insbesondere die Angehörigen. Die Sorge endet nicht mit dem Entlassungsschein. Sondern das Krankenhaus muss auch Sorge tragen, dass im Anschluss an die Entlassung jemand für den Patienten da ist, wenn die Person es braucht. Ich denke da an Kontaktaufnahme mit der Sozialstation, der Pfarrgemeinde oder dem Pflegeheim. Der Vorteil des Krankenhauses kann darin liegen, dass es das Caritasnetzwerk dazu nutzen kann bzw. die Kontakte zu anderen Einrichtungen und Diensten.

Die Krankenhäuser können ihren Dienst nur leisten, wenn sie über die notwendigen Rahmenbedingungen verfügen. Für die kirchlichen Krankenhäuser wird sich daher immer wieder die Frage stellen, ob die finanziellen und politischen Rahmenbedingungen einen solchen Dienst noch ermögli-

chen oder verhindern. Sicherlich überfordert es das einzelne Krankenhaus, sich für angemessene Rahmenbedingungen politisch einzusetzen. Im Sinne des Subsidiaritätsprinzips steht dann das einzelne Krankenhaus in der Verpflichtung, sich mit anderen Krankenhäusern zu solidarisieren und für faire Rahmenbedingungen einzutreten – z.B. über den KKVD und/oder den Caritasverband. Wettbewerbliche Rahmenbedingungen stehen nicht grundsätzlich im Widerspruch zum Profil der Krankenhäuser. Im Gegenteil – sie haben auch einiges zur Verbesserung der Patientenversorgung beigetragen – z.B. durch den Qualitätswettbewerb.

Zu knappe finanzielle Ressourcen dürfen nicht einseitig auf den Schultern der Angestellten ausgetragen werden. Sicherlich ist dies stets ein Balanceakt. Der Erhalt von Arbeitsplätzen ist wichtig, aber nur wenn eine angemessene Vergütung möglich ist. Zunächst gilt es, alle Möglichkeiten einer wirtschaftlichen und nachhaltigen Betriebsführung auszuschöpfen. Nicht tolerabel in kirchlichen Krankenhäusern ist implizite Rationierung (versteckte Rationierung). Wenn solche Phänomene auftreten, müssen sie aufgedeckt werden. Hier steht das Krankenhaus in einer organisationalen Verpflichtung, sich auch gegebenenfalls politisch gegen die Ursachen mit anderen Trägern einzusetzen. Rationierungsentscheidungen (Vorenthaltung notwendiger medizinischer oder pflegerischer Leistungen) dürfen nicht Einzelnen aufgeladen werden. In der Organisation sollten Orte geschaffen werden, wo Probleme der Ressourcenknappheit besprochen werden können. Solche Prozesse kann ein Ethikkomitee begleiten.

Kirchliche Krankenhäuser haben einen anwaltschaftlichen, sozialpolitischen Auftrag, wenn sie Versorgungslücken feststellen. Dies betrifft z.B. nicht versicherte Patienten. Viele kirchliche Krankenhäuser betreuen nicht-versicherte Menschen kostenlos oder zu wesentlich günstigen Tarifen. Sie leisten Nothilfe im besten Sinne. Jedoch sind damit die einzelnen Häuser und Träger oftmals finanziell auf Dauer überfordert. Deswegen ist es eine wichtige advokatorische Aufgabe im Sinne der vorrangigen Option für Benachteiligte, dass sich Krankenhäuser gemeinsam mit anderen Akteuren der Caritas und des Gesundheitswesens politisch für einen besseren Zugang zu medizinischen Leistungen von nichtversicherten Menschen einsetzen.

Verantwortung des Trägers und der Leitung

Die Verantwortung für das christliche Profil liegt vorrangig beim Träger und bei der Leitung. Das Profil zeigt sich am Führungsstil, in der Transparenz von Entscheidungen und den Partizipationsmöglichkeiten für die Angestellten. Diese haben zu Recht eine besondere Erwartung an einen kirchlichen Träger und ihre Arbeitsbedingungen. Ein Schwerpunkt sollte deshalb auf der Befähigung der Führungspersonen liegen. Gute Ärzte

sind nicht per se gute Führungspersonen. Gute Verwaltungsleute können sehr gut betriebswirtschaftliche Instrumente implementieren, nicht per se gute Zielvereinbarungsgespräche führen. Gute Führung braucht Personalentwicklung und –schulung, gerade angesichts der Multiprofessionalität im Krankenhaus. Dazu gehört auch die theologische und ethische Reflexion des Führungshandelns. Begrüßenswert ist, dass es mittlerweile in der Caritas ein recht breites Angebot an Führungskräftebildungen gibt, die dies integrieren. In einem immer noch recht stark hierarchischen System wie dem Krankenhaus kommt es darauf an, dass organisationsethische Konflikte hierarchieübergreifend diskutiert werden und die Leitung zu solchen Diskursen einlädt. Es geht darum, eine ethisch reflektierte Entscheidungs- und Umgangskultur zu schaffen.

5. Kirchliche Krankenhäuser mit dem christlichen Plus

Ein Krankenhaus steht unter vielen Ansprüchen. Es kann seinen Auftrag nicht allein erfüllen. Es braucht politische, kirchliche, verbandliche und lokale Unterstützung. Ein wichtiger Bestandteil ist die Einbindung von ehrenamtlich/freiwillig Tätigen, Selbsthilfegruppen und anderen Organisationen. Genauso unterstützend kann das Netzwerk der Caritas, der Gemeinden und anderer kirchlicher Strukturen sein. Ich glaube, hier bestehen noch viele Ausbaumöglichkeiten. Die Sorge für Patienten sollte als gemeinsame Aufgabe gesehen werden, die nicht nur dem Krankenhaus allein überlassen werden kann.

Die kirchlichen Krankenhäuser leisten einen unverzichtbaren Dienst. Sie leisten keinen Dienst am Rande der Kirche, sondern mitten dort, wo Menschen leben und leiden. Sie sind berufen zu diesem Dienst und brauchen Anerkennung und Wertschätzung. Sie sind für viele Menschen einmalige Erfahrungsorte der Kirche und sind damit missionarisch tätig. Sie können für sich nicht einfach das göttliche Heilungsmonopol beanspruchen, sie handeln jedoch Oim Sinne der biblischen Botschaft. Ihre Herausforderung besteht immer wieder darin, sich dieses Auftrags zu vergewissern und zu identifizieren, wie er heute und in Zukunft unter den Rahmenbedingungen umgesetzt werden kann.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. im Folgenden: Ulrike KOSTKA, *Der Mensch in Krankheit, Heilung und Gesundheit im Spiegel der modernen Medizin. Eine biblische und theologisch-ethische Reflexion*, Münster 2000.
- ² Vgl. für Kap. 2: Ulrike KOSTKA, *Krankheit und Heilung. Zum theologischen Verständnis von Gesundheit und Krankheit und zur therapeutischen Kompetenz der Theologie*, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 2006, Münster 2006, 51–76. Die Bezüge werden nicht einzeln kenntlich gemacht.
- ³ Eberhard SCHOCKENHOFF, *Krankheit – Heilung – Gesundheit. Wege zum Heil aus biblischer Sicht*, Regensburg 2001, 129.
- ⁴ Vgl. Basilius VON CÄSAREA, *Die Mönchsregeln* (hg. und übersetzt von K. S. FRANK), St. Ottilien 1981, 190.
- ⁵ SCHOCKENHOFF, *Krankheit* (s. Anm. 2), 133–134.
- ⁶ Ebd.
- ⁷ Markus HOLTEL, *Die Grafschaft Bentheim medizinisch durchleuchtet. Eine Medizinalgeschichte*, Bad Bentheim 1997, 16.
- ⁸ Antonio AUTIERO, *Der Beitrag der Theologie zu einer Ethik in der Medizin*, in: Oskar AUSSERER, *Medizin und Glaube*, Meran 1993, 156–157.
- ⁹ Vgl. HOLTEL, *Die Grafschaft Bentheim* (s. Anm. 7), 17.
- ¹⁰ Vgl. ebd., 17–18.
- ¹¹ Ebd.
- ¹² Ebd.
- ¹³ Michael KLESSMANN, *Art. «Krankenhausseelsorge»*, in: TRE (1993) Bd. 19, 671.
- ¹⁴ Vgl. Ulrike KOSTKA, *Das christliche Profil eines Krankenhauses im Spannungsfeld von Organisation und Spiritualität*, in: CARITASVERBAND FÜR DAS BISTUM MAGDEBURG E.V. (Hg.), *Krankenhäuser in kirchlicher Verantwortung. Auf der Suche nach dem Eigenen*, Dokumentation der Tagung auf Schloss Neuenburg am 31.05.2007 im Rahmen des Elisabethjahres, Magdeburg 2007. Die Bezüge werden nicht einzeln kenntlich gemacht.
- ¹⁵ Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Enzyklika Deus caritas est von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe*, Bonn 2006.
- ¹⁶ Vgl. im Folgenden: Ulrike KOSTKA, *Gottes Liebe leben. Die Enzyklika «Deus Caritas Est» als Inspirationsquelle für die katholischen Krankenhäuser*, in: *Krankendienst* 6 (2006) 171–176.

KERSTIN SCHLÖGL-FLIERL · Regensburg

COGNITIVE ENHANCEMENT ALS «ALLTAGSDOPING»

*Leistungssteigerung beim gesunden Menschen durch Psychopharmaka.
Eine theologisch-ethische Analyse*

Wer möchte das nicht? Planvoller denken, leichter Lösungsstrategien finden, vorausschauend Situationen richtig einschätzen. Der Weg scheint ganz einfach: Geeignete Psychopharmaka einnehmen und die Mühsal des Denkens und Lernens wird erleichtert. So jedenfalls versprechen es Präparate wie Modafinil: «In academia, we know that a number of our scientific colleagues in the United States and the United Kingdom already use Modafinil to counteract the effects of jetlag, to enhance productivity or mental energy, or to deal with demanding and important intellectual challenges.»¹ Aber nicht nur auf der Ebene des wissenschaftlichen Personals scheinen sich Psychopharmaka zur Leistungssteigerung beim gesunden Menschen, die ursprünglich Patienten mit kognitiven Beeinträchtigungen wie ADHS² und dem Asperger-Syndrom als Autismusform verschrieben werden, immer mehr auszubreiten. Bereits unter Studierenden sind diese im Umlauf. So wird Ritalin von mehr als sechzehn Prozent der Studierenden in den USA benutzt, um Gedächtnisleistungen, geistige Aufmerksamkeit und Wachheit zu steigern.³

Auch in Deutschland ist eine nicht medizinisch indizierte Einnahme von Psychopharmaka nachgewiesen, so in einer Pilotstudie in Mainz unter Schülerinnen und Schülern, wobei die Tendenz zur kognitiven Leistungssteigerung durch «smart drugs» in Deutschland noch vergleichsweise geringer ist als in Vergleichsstudien aus den Vereinigten Staaten.⁴ Eine neuere Studie aus Deutschland, die vor allem auf ein anderes Theoriedesign (höhere Repräsentativität) abhebt, widerlegt diese Beobachtung für Studierende.⁵ Bei ungefähr 20% ist in den letzten 12 Monaten von einer Einnahme von Psychopharmaka oder auch Koffeintabletten auszugehen.⁶

KERSTIN SCHLÖGL-FLIERL, geb. 1976, PD Dr. theol., Akademische Rätin a. Z. am Lehrstuhl für Moralthologie der Universität Regensburg, Studium der Katholischen Theologie und Germanistik in Regensburg und Rom.

Legen diese neuen Möglichkeiten des so genannten *Cognitive Enhancements* Dopingtests vor Prüfungen nahe? Neben dieser eher praktischen Folgefrage soll in diesem Beitrag das pharmakologische Neuro-Enhancement aus theologisch-ethischer Sicht analysiert werden. Ziel ist es, eine Kriteriologie zu entwickeln, welche die Einnahme von Psychopharmaka nicht freiverkäuflicher Natur im Einzelfall beurteilen hilft, und theologisch-ethische Denkanstöße zum Umgang mit Neuro-Enhancern zu geben. Dabei geht es der Theologischen Ethik mehr um eine Ethik des guten Lebens und weniger um eine Ethik der Rechte und Pflichten, weil erstere vor allem in diesem Feld der Perfektionierung des Menschen der menschlichen Sehnsucht nach Verbesserung gerecht werden kann. Zuvor sind die Begriffe Enhancement, Neuro-Enhancement und spezifischer *Cognitive Enhancement* zu definieren.

1. Enhancement, Neuro-Enhancement, Cognitive Enhancement

Enhancement (*to enhance*: aufwerten, mehr zum Positiven) zielt auf eine – neutral gesprochen – Veränderung des Menschen. Enhancement ist der Sammelbegriff für diverse biomedizinisch-technische Verfahren, mit deren Hilfe Menschen sich zu verändern versuchen.⁷ Es geht um eine Verbesserung der körperlichen, geistigen und emotionalen Fähigkeiten ohne therapeutisches Ziel durch Eingriffe in einen gesunden Körper, im Gegensatz zu rein äußerlichen Möglichkeiten des Enhancements (wie technische Hilfsmittel).⁸ Unter Wege des Enhancements fallen Anti-Aging, Verbindungen von menschlichem Gehirn und digitalen Maschinen (Cyborgs), Doping z. B. beim Sport, Eingriffe in die Genstruktur der Keimbahnzellen sowie Neuro-Enhancement, d. h. Enhancement bezogen auf das Gehirn bzw. verbessernde Einflussnahme auf mentale Charakteristika. Der Dopingbegriff ist aufgrund seiner Koppelung an Illegalität negativ besetzt, Enhancement dagegen scheint unbelastet: Es werden Verbesserungen am eigentlich gesunden Menschen mit Hilfe von ursprünglich zumeist als Therapie entwickelten Verfahren vorgenommen.

Im Folgenden wird sich der Beitrag mit pharmakologischen Neuro-Enhancement-Präparaten – weder Gehirn-Prothetik noch tiefe Hirnstimulation⁹ – befassen, da sie schon wegen ihrer leichten Verfügbarkeit und ihres Alltagsbezugs gegenwärtig die größte Herausforderung für den Einzelnen und die Gesellschaft darstellen.¹⁰ Als Gründe für die umgangssprachlich «Hirndoping»¹¹ genannte Praxis gelten die wachsenden Anforderungen der Leistungsgesellschaft, der zunehmende Wunsch nach Selbstoptimierung und die Möglichkeit des medizinischen Fortschritts.

Vier Wirkstoffklassen lassen sich unterscheiden: Antidepressiva, Betablocker, Stimulanzen und Antidementiva. «Untersuchungen haben gezeigt, dass in Deutschland die Verschreibungshäufigkeit für Antidepressiva die Häufigkeiten der Krankheiten, für die sie zugelassen sind, weit übersteigt».¹² Wirkweisen der genannten Psychopharmaka sind die Stimmungsverbesserung (bei Glückspillen, z. B. Prozac) – es stellt sich die Frage nach der Authentizität¹³ menschlicher Erfahrung –, die Veränderung des moralischen Verhaltens und darüber hinaus die Steigerung kognitiver Fähigkeiten wie Aufmerksamkeit und ihre Kontrolle¹⁴, das so genannte *Cognitive Enhancement*. Gängige Präparate für diese Unterform sind beispielsweise Methylphenidat (Handelsname Ritalin), Modafinil (Handelsname Vigil) oder auch Amphetamine.

2. Kriteriologie zum pharmakologischen *Cognitive Enhancement*

Ein Musikstück kann durch die Einnahme von Psychopharmaka viel intensiver genossen werden und stellt auch ein Beispiel für *Cognitive Enhancement*, für die Steigerung der Aufmerksamkeit und Wahrnehmung, dar, ist aber in der ethischen Bewertung anders zu beurteilen als die Frage nach der Einnahme von leistungssteigernden Mitteln vor oder während der Prüfung, wie die folgende Kriteriologie veranschaulicht.

Das erste Kriterium erfasst den Akteur, d. h. es dreht sich um die Frage der Selbst- oder Fremdbestimmung, ob Neuro-Enhancement an sich selbst (autonom) oder an anderen (heteronom) vorgenommen wird. Akteursgruppen sind die Personen, die Psychopharmaka einnehmen, Ärztinnen und Ärzte, die sie verschreiben, Apothekerinnen und Apotheker, die auf dem zweiten Gesundheitsmarkt¹⁵ der zusätzlichen Leistungen eine immer bedeutendere Rolle des «Gatekeepers» spielen, und gegebenenfalls die Eltern, welche die Verschreibung veranlassen. Dies hat Folgen für die Bewertung. Ist man es selbst, der seine Gehirntätigkeit verbessert oder gibt man anderen, etwa seinem Kind, leistungssteigernde Mittel?

Ein weiteres Kriterium zur ethischen Beurteilung von konkreten Fällen des *Cognitive Enhancements* ist dasjenige der Reversibilität bzw. Irreversibilität der Eingriffe. Handelt es sich also um eine Einnahme, die ohne Folgeschäden abgebaut werden kann oder um nicht mehr rückgängig zu machende Eingriffe. Als drittes Kriterium ist die Frage nach den Umständen der Einnahme der Psychopharmaka zu nennen, die kompetitiv oder auch nicht-kompetitiv sein können. Verschafft man sich durch die Einnahme von Psychopharmaka zur gesteigerten Konzentrationsfähigkeit und Aufmerksamkeit Wettbewerbsvorteile oder bekommt man einen intrinsischen Vorteil, indem man beispielsweise musikalische Werke intensiver für sich genießen

kann? Als viertes Kriterium ist der Grad der Eingriffstiefe zu diskutieren: Handelt es sich um moderates (gelegentlich) oder radikales Enhancement (beständig), welches sich zu ganz neuen Qualitäten steigern könnte.¹⁶

Überträgt man die vorgestellte Kriteriologie nun auf die Prüfungen, so ist ihre Situation bezüglich des *Cognitive Enhancements* als autonom, reversibel, kompetitiv und moderat zu zeichnen, wenn es nicht über einen längeren Zeitraum vorgenommen wird. Dagegen ist die Steigerung der Wahrnehmung und Aufmerksamkeit beim Hören eines Musikstückes autonom, reversibel, nicht-kompetitiv und moderat (falls nicht andauernd konsumiert wird). Nach der Anwendung der Kriteriologie ist ersichtlich, inwiefern das Neuro-Enhancement je unterschiedlich bewertet werden kann und muss. Bei der Prüfung handelt es sich um eine nicht erlaubte Leistungssteigerung durch unzulässige Hilfsmittel. Schwieriger in der Beurteilung ist es schon, wenn die Enhancer im Vorfeld der Prüfung zur Steigerung der Wach- und damit der Lernphasen eingenommen werden. Diese Frage wird später noch weiter zu diskutieren sein.

Beim intensiveren Genuss des Musikstücks muss die Grenze zum Drogenkonsum beleuchtet werden, evtl. entstehende Abhängigkeiten¹⁷ oder Nebenwirkungen. Die Kriteriologie dürfte nunmehr verdeutlicht haben, dass eine gänzliche Ablehnung des *Cognitive Enhancements* der menschlichen Sehnsucht nach Verbesserung nicht gerecht wird. Vielmehr müssen weiterreichende Überlegungen angestellt werden. Selbstgestaltung (vgl. Intensität des Musikhörens) versus Leistungsdruck (vgl. Prüfungsbewältigung) – zwischen diesen beiden Polen bewegt sich die ethische Debatte zum *Cognitive Enhancement*, die nun im Folgenden in ihren großen Linien, aber auch Steigerungen zu vorausgehenden Enhancement-Debatten nachgezeichnet wird, bevor der theologisch-ethische Beitrag im vierten Punkt ansteht.

3. Sondierung des Diskurses zum *Cognitive Enhancement*: zwischen Selbstgestaltung und Leistungsdruck

Um sich vor Prüfungen wachzuhalten, hilft es beispielsweise, ausreichend Kaffee zu konsumieren. Dabei wird die Frage laut: Warum wird Kaffeekonsum im Gegensatz zu pharmazeutischen Mitteln als unbedenklich eingestuft? Ist dies nur kulturelle Konvention?

Es handelt sich bei Kaffee um kein Medikament, sondern um ein legales Genussmittel. Die Wirkung des Coffeins ist schwach, macht nicht süchtig und hat keine gefährlichen Langzeitfolgen. Diese Einschätzung trifft nicht auf alle Psychopharmaka zu. «Außerdem besteht die Gefahr unerwünschter

Nebenwirkungen. Dazu gehören zum Beispiel psychische Störungen und Abhängigkeitserkrankungen. Neben möglichen Nebenwirkungen wirft der Missbrauch verschreibungspflichtiger Medikamente auch rechtliche Problematiken auf.»¹⁸ Die Frage der Nebenwirkungen, aber auch allgemein der Wirkungen des pharmakologischen Neuro-Enhancement ist umstritten.¹⁹ Sie können in einer ethischen Betrachtung nicht im Fokus stehen, wie auch nicht die Bewertung der rechtlichen Seite. In diesem Punkt geht es mehr darum, die verschiedenen Argumente, die für oder gegen die Einnahme der Psychopharmaka sprechen, darzustellen und die Differenz zur bisherigen Debatte um das Enhancement des Menschen nachzuzeichnen. Dabei wird im ersten Schritt die Verflechtung von sozial- und individualethischen Fragestellungen, die sich verstärkt bei einer alltäglichen Praxis des *Cognitive Enhancements* einstellen würde, beschrieben. Verschwimmen die beiden Perspektiven schon, so gilt dies noch mehr bei der Grenzziehung zwischen Gesundheit und Krankheit, Therapie und Enhancement, Natürlichkeit und Künstlichkeit. Genauso schwierig wie die exakte Abgrenzung ist auch die Bestimmung der Ziele und Folgen beim *Cognitive Enhancement*. Hat die Kriteriologie in Punkt 2 zwar eine erste Einordnung erleichtert, so sehr wird im dritten Punkt, in der Sondierung des Diskurses, deutlich, wie die gängigen Orientierungsrahmen für diese neuen Möglichkeiten unbrauchbar werden.

3.1 Cognitive Enhancement liegt nur in der Entscheidung des Einzelnen? Verflechtung von sozial- und individualethischen Fragestellungen

Es gibt Berufe, in denen die Einnahme von pharmazeutischen Produkten zur kognitiven Leistungssteigerung legitim erscheint: bei Pilotinnen oder Piloten, Ärztinnen und Ärzten im Bereitschaftsdienst.²⁰ Für Passagiere und Patientinnen und Patienten erhöhe sich die Sicherheit durch gesteigerte Aufmerksamkeit und Wachheit des zuständigen Personals. Dahinter wird aber eine andere Problematik verdeckt, denn es handelt sich im Grunde um eine Kompensation von Einbußen durch Schlafentzug, die jedoch auch durch Ruhezeiten erreicht werden könnte, die aber fehlen. Die individual-ethische Entscheidung, nimmt man die Medikamente um die Wachheit zu steigern, wird zu einer sozialetischen Grundsatzfrage: inwiefern wird dem Arbeitnehmer, der Arbeitnehmerin genügend Ruhezeit zur Verfügung gestellt?

So ist wie in diesem Beispiel bei der Frage des *Cognitive Enhancements* der individual- und sozialetische Bereich vielfältig verwoben, z. B. auch für die noch nicht abschließend geklärte Fragestellung der Prüfungsvorbereitung und ihre Bewältigung mit Hilfe von pharmazeutischen Produkten.

Trifft es im individualethischen Bereich die Frage der Selbstbestimmung, Selbstgestaltung, Selbstformung²¹, Steigerung der Kreativität und Produktivität, die mit der Einnahme dieser Mittel gegeben sein kann, so ist aus einer sozialetischen Warte die Frage nach der nicht (mehr) gegebenen Chancengleichheit in der Prüfung, und darüber hinaus die Fairness im Zugang zu diesen Mitteln zu diskutieren. Die damit einhergehende Verschärfung der sozialen Konkurrenz und die wachsende Ungerechtigkeit wie weiterhin die Untergrabung der gesellschaftlichen Solidarität sind zu nennen. Inwiefern sind die nicht durch «smart drugs» unterstützten Kinder noch gleichwertig zu solchen, die von ihren Eltern «geboostet» werden? Was heißt hier Verantwortung der Eltern? Welchen Wert haben weiterhin Tugenden wie Frustrationstoleranz, Selbstdisziplin, Bescheidenheit und Demut, wenn mit Hilfe der genannten Mittel die Leistungen ohne Mühsal selbst optimiert werden können? Solche weitergehenden Fragen gehen aus einer scheinbaren Entscheidung des Einzelnen hervor.

Individuethisch ist eine Grenze der Selbstbestimmung aber auch insofern erreicht, da durch Enhancer Persönlichkeitsveränderungen auftreten können und anders gewendet die Bestimmung der Authentizität sich verunklart. «Das für Stimulanzien beschriebene Wirkungsmerkmal der Kritiklosigkeit regt die Vermutung an, dass die Verwendung von Stimulanzien die Autonomiefähigkeit einschränken könnte.»²² So wird durch bestimmte Psychopharmaka gerade die angestrebte Selbstbestimmung und -verbesserung ins Gegenteil geführt.

Im speziellen Fall der Prüfung stellt sich die Frage der Verantwortungszuschreibung: Wessen Leistung wird abgefragt und bewertet, die des Prüflings oder die des kognitiven Enhancers? Sozialetisch gewendet kann wieder angesetzt werden, dass durch die Einnahme von Neuro-Enhancern nur der bereits bestehende Druck ausgeglichen wird. *Cognitive Enhancement* bringt somit nicht so sehr eine Verbesserung der Situation des Einzelnen mit sich, sondern eine Erhöhung des allgemeinen Leistungsniveaus und -drucks. «Hinsichtlich der Selbstbestimmung muss allerdings nochmals reflektiert werden, ob und wie weit überhaupt von selbstbestimmten Entscheidungen gesprochen werden kann, wenn sich viele Menschen in ihren Entscheidungen doch eher einem gewissen Konformitätsdruck beugen.»²³ So kann abschließend die Einnahme von Psychopharmaka, um die Nächte vor der Prüfung durchzulernen, nicht einfach als individualethische Entscheidung, die man selbst in ihren Konsequenzen für Gesundheit usw. tragen müsse, sondern unter sozialetischer Hinsicht als Vorteilsnahme und Erhöhung des allgemeinen Leistungsdrucks bewertet werden.

3.2 Unscharfe Grenzen zwischen Krankheit und Gesundheit, Therapie und Enhancement, Natürlichkeit und Künstlichkeit

Um in dieser Gemengelage zwischen individual- und sozialetischen Entscheidungen einen Anhaltspunkt zur Beurteilung zu finden, wurde in der Vergangenheit auf der normativen Ebene auf den Unterschied zwischen Krankheit und Gesundheit, Therapie und Enhancement, Natürlichkeit und Künstlichkeit abgehoben. Aber gerade dies ist beim *Cognitive Enhancement* in diesem Maße nicht mehr möglich, wie hier aufgezeigt wird.

Der Unterschied zwischen Krankheit und Gesundheit erweist sich für eine normative Vorgabe als wenig adäquat, sind sie beide doch alles andere als eindeutig und klar bestimmbar, denn sie werden durch subjektive Erfahrungsmomente (Ist man noch krank oder bereits gesund?), soziale Erwartungen und den herrschenden Zeitgeist entscheidend determiniert.²⁴ Diese Kontextabhängigkeit lässt die normative Kraft schwinden.

Ähnlich ergeht es der Unterscheidung zwischen Therapie und Enhancement. Hatte sich der Report des *Presidents Council on Bioethics* 2003 «Beyond therapy»²⁵ noch auf eine klare Abgrenzung von Therapie und Enhancement gestützt, um zu einer ethischen Orientierung zu gelangen, so gibt es hier die gleiche schwindende normative Kraft wie in der Unterscheidung von Gesundheit und Krankheit. Die zeit- und kontextabhängige Bewertung von auftretenden Phänomenen als entweder therapeutische Behandlung oder bloße Enhancementmaßnahme lassen nur an den Enden (zwischen Gesichtsrekonstruktion nach einem Unfall und Schönheitsoperationen) eine gewisse normative Vorgabe erkennen.

Als genauso wenig tragfähig hat sich die Aufspaltung zwischen Natürlichkeit und Künstlichkeit für eine normative Einordnung erwiesen. «Natur tritt uns überwiegend als vergesellschaftete, von Menschen bearbeitete und genutzte Natur entgegen, in der ursprünglich Gegebenes und durch Eingriffe Gemachtes immer neue Verbindungen eingehen. Schon allein deshalb hat die Dichotomie von Natürlichkeit und Künstlichkeit an Orientierungskraft eingebüßt.»²⁶ Wenn sich das Natürliche mit dem Künstlichen verschränkt und damit die Trennschärfe verloren geht, ist sie als Orientierungsraster nicht weiterhin hilfreich. Der Rekurs auf die Natur ist aufgrund der Mehr- und Vieldeutigkeit seines Begriffs begrenzt und kann die Gefahr einer rein zirkulären Beweisführung mit sich bringen.²⁷

Nun wurden drei überkommene Einordnungsmuster zurückgewiesen: Was kann nunmehr für die ethische Analyse als Reflexion auf gelebte Moral, auf konkret vorkommende Einnahme von Psychopharmaka, hilfreich sein?

3.3 Offenlegung der Ziele und Folgen/Wirkungen des Cognitive Enhancements

In der immer unpräziser werdenden gesellschaftlichen Diskussion – wann beginnt Enhancement, wo endet Therapie – muss die Ziel- und Folgen-/Wirkungsebene offengelegt werden, um zu einer dem *Cognitive Enhancement* durch pharmakologische Mittel adäquaten Einordnung zu kommen. Darum wird nach einer eher deontologischen Betrachtungsweise des Themas, die aber zu keinem Ergebnis geführt hat, zu einer teleologischen gewechselt.

Auf der Zielebene ist eine grundsätzliche Position zum Thema der Verbesserung bzw. Verbesserungsbedürftigkeit des Menschen zu klären. Je nachdem, ob man der Kontingenz und der Begrenztheit des Menschen einen hohen oder auch absoluten Stellenwert zuschreibt oder nicht,²⁸ ist der Ausgangspunkt je anders. Beim hier vorfindlichen *Cognitive Enhancement* überspringt man die anstehenden kognitiven Grenzen, aber die zugehörigen Mittel sind sehr unterschiedlicher Natur bzw. die Situationen der Anwendung (vgl. Punkt 2), so dass es nach dieser Grundsatzklärung unterschiedlicher Bewertungen bedarf. Es sollte geklärt werden, welche Gesellschaft wir wollen: eine Leistungssteigerungsgesellschaft?²⁹

Auf der Folgenebene (welche Wirkungen sind zu erwarten, welche Folgen hat die Einnahme auf den Einzelnen) – der soziale Aspekt wurde ausgeblendet, da hier Punkt 3.1 schon genug erläutert hat – bleibt die Betrachtung aber auch ebenso grundsätzlich offen: Neben der anthropologisch zu bewertenden sich immer mehr abzeichnenden technischen Betrachtung des Körpers zur Selbstoptimierung³⁰ kommt die eigentliche Folgen- und Wirkungsanalyse zu einem ernüchternden Ergebnis: Die bislang in der Debatte diskutierten Mittel, die aber sicherlich durch neue Produkte in Zukunft ergänzt werden, können im Wesentlichen nur die Effekte krankheitsähnlicher Zustände (wie Schlafentzug) abmildern. Es herrschen dabei aber unklare Risiken für die Einnahme pharmakologischer Präparate bei gleichzeitiger Verfügbarkeit ähnlich wirksamer Mittel, die seit langem bekannt sind. Ein Suchtfaktor ist physisch und psychisch auszumachen. Die Wirkungen sind meist marginal, die Folgen unklar.

Und trotzdem sind die Pillen verlockend? Diese menschliche Sehnsucht ist ernst zu nehmen, und zwar nicht als Entscheidung des Einzelnen, wie der Punkt 3.1 gezeigt hat, sondern einer ganzen Gesellschaft, denn die bisher tragfähigen Unterscheidungen, sei es zwischen Gesundheit und Krankheit, Therapie und Enhancement, Natürlichkeit und Künstlichkeit, lassen an Trennschärfe vermissen. Die Ziel- und Folgen-/Wirkungsanalyse ließ den grundlegenden (anthropologischen) Klärungsbedarf aufscheinen.

Im nächsten Punkt versucht der Beitrag theologische Argumente in der Enhancementdebatte auf die Frage des *Cognitive Enhancements* anzuwenden, um zu einer weiteren Klärung beizutragen. Damit vollzieht sich aber eine Kehrtwende in der Betrachtung des Gegenstandes, denn die philosophische und theologische Frage ist diejenige, woraus der Mensch seine Perfektibilität bezieht, während die neurowissenschaftliche Perspektive auf dieses Thema ist, woraufhin der Mensch zu optimieren sei.³¹ Genau diese Kehrtwende vom Ziel zurück zum Grund der Perfektibilität soll im nächsten Punkt vollzogen werden.

4. Der spezifische Beitrag einer Theologischen Ethik zum Diskurs um Cognitive Enhancement: Wo bleibt der Andere?

Nach Stephan Ernst³² können allgemein in Fragen des Enhancements beim Menschen drei Hauptargumente aus theologisch-ethischer Perspektive angebracht, aber auch problematisiert werden. Das erste Argument nimmt die Schöpfung in den Blick. Der Mensch sei, wie die Wirklichkeit der Welt im Ganzen, von Gott geschaffen und deshalb sehr gut. In der Schöpfungserzählung bewertet Gott sein ganzes Werk als «gut», jegliche Verbesserung des Menschen widerspricht der Schöpfungsordnung, dem Plan und Willen des Schöpfers. Ein zweites Argument erstreckt sich auf die Frage der Natur bzw. Natürlichkeit: Enhancement sei unnatürlich. Der Mensch ist von Natur aus durch Evolution und Selektion optimal an jegliche Umwelt angepasst; alle Verbesserung ist unnötig, unnatürlich. Das dritte Argument operiert mit der Menschenwürde: Mit Enhancement verstoße man insofern gegen die Menschenwürde, da es nur dafür da sei, sich zum Zweck anderer Menschen/nach Idealvorstellungen anderer Menschen zu verändern.³³ Das Individuum könne sich von dieser Beziehung nicht emanzipieren und unterläuft damit die eigene Würde.

In der Anwendung dieser drei Argumente auf das *Cognitive Enhancement* muss bezüglich des Schöpfungsarguments insofern differenziert werden, da sich aus dem Schöpfungsauftrag ein Selbstgestaltungsauftrag für den Menschen, auch mittels pharmazeutischer Präparate, ableiten lässt (Mensch als Abbild Gottes mit dem Kulturauftrag versehen), welchem aber das anthropologische Grunddatum der Unvollkommenheit und der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen gegenüber steht. Neben dem Perfektionsstreben müsste auch das «Endlichkeitsmanagement» zur Signatur christlicher Existenz werden. Um zwischen diesen beiden Polen zu vermitteln, ist eine Grenzziehung nötig: «Erst dann, wenn sich eine gewünschte Verbesserung des Menschen tatsächlich als unverantwortlich erweist, wenn sie also unverhältnismäßige oder kontraproduktive Folgen zeitigt, stellt sich die Aufgabe,

auf solche Mittel zu verzichten.»³⁴ Damit kommt die in Punkt 2 genannte Kriteriologie mit hinein. Wenn es sich um heteronomes, irreversibles, kompetitives und radikales Enhancement handelt, ist es als schlecht zu bewerten. Es wäre näher zu diskutieren, wie viele Kriterien von diesen vier erfüllt sein müssen, um von Unverhältnismäßigkeit oder Kontraproduktivität zu sprechen. Dies muss aber auf den Einzelfall bezogen gelöst werden.

Das zweite Argument wurde bereits in Punkt 3.2 problematisiert. Inwiefern trägt das Naturargument noch? Beim speziellen *Cognitive Enhancement* ist es aber insoweit hilfreich, da pharmazeutische Präparate zur Gedächtnissteigerung von Naturmitteln wie Gingko abgegrenzt werden können. Aber nur aus der Künstlichkeit eines Produkts kann nicht auf seine Zulässigkeit oder Unzulässigkeit geschlossen werden.

Das Menschenwürdeargument ist beim *Cognitive Enhancement* in zweierlei Hinsicht schwierig, da es bei der Einnahme von pharmazeutischen Präparaten um die individuelle Optimierung des eigenen Gehirns geht. Aber andererseits wurde im Rahmen der Sondierung des Diskurses (Punkt 3.1) gerade die Wirkung der Pharmazeutika auf die Autonomie als nicht unproblematisch festgehalten. Habermas betont, dass im Enhancement der Andere und seine Vorstellungen dominieren und damit die Menschenwürde gefährdet sei.

Diese Abhängigkeiten von Anderen werden im – in der Theologischen Ethik der Menschenwürde grundlegenden – Prinzip der Personalität nicht als negativ, sondern als Gleichursprünglichkeit von Selbststand und Relationalität verstanden. Die Person steht für sich, ist aber zugleich immer in Relation. Beides bestimmt das Personsein, auf dem die Würde gründet. Gerade diese Gleichursprünglichkeit ist beim *Cognitive Enhancement* gefährdet. Mit den verlockenden Möglichkeiten wird im Rahmen der Suche nach Selbstoptimierung und -formung der Aspekt der Relationalität vergessen, das in Beziehung-sein-zum-Anderen. Oder negativ gewendet mit Habermas: die Abhängigkeit von anderen Vorstellungen formt mein Selbst, nicht ich selbst.

Meiner Ansicht nach trägt am meisten das Argument, dass mit Enhancement die Fixierung auf die eigene Perfektionierung zur Perfektion getrieben wird, unbesehen davon, dass damit auch der Andere betroffen ist, er oder sie sich angesichts des Enhancements des Anderen unter Zugzwang sieht. Die Grundsatzfrage muss lauten: Was macht es mit den Anderen, nicht nur mit mir, wenn ich mich «enhance»? Die Ethik des guten Lebens könnte nur für sich selbst ausgelegt werden, eine Theologische Ethik würde gerade diese Denkbewegung vom Anderen her stark machen. Theologische Ethik in der Perspektive der Alterität³⁵ würde im Falle des *Cognitive Enhancements* ernst nehmen, den Anderen nicht Nachteile durch eigenes Verhalten zu bescheren.

Wurde im Punkt 2 eine Kriteriologie entwickelt, um *Cognitive Enhancement* nicht pauschal zu verurteilen, so hat Kapitel 3 auf die Unabwägbarkeiten im Diskurs und das Verschwimmen der gängigen Argumente hingewiesen, so dass das Thema gesellschaftlich weiterhin umstritten bleibt. Die theologisch-ethische Betrachtung hat ebenso in ihren üblichen Argumenten die mangelnde Passgenauigkeit auf das Thema feststellen müssen. Mir scheint, dass nur eine Ethik der Alterität, also das Denken vom Anderen her, der im Alltag durch das *Cognitive Enhancement* der anderen Teilnehmerinnen und Teilnehmer unter Zugzwang gerät, wenn sich Leistungs- und Belastungsgrenzen nach oben verschieben, helfen könnte, das Thema grundsätzlicher zu klären. Nur eine Betrachtung aus der Warte der eigenen Selbstoptimierung verdeckt die Auswirkungen auf die Anderen.

ANMERKUNGEN

¹ Barbara J. SAHAKIAN – Sharon MOREIN-ZAMIR, *Professor's little helper*, in: *Nature* 450 (2007) 1157–1159, hier 1158. Vgl. auch DIES., *Pharmaceutical cognitive Enhancement*, in: Judy ILLES – Barbara J. SAHAKIAN (Hg.), *The Oxford Handbook of Neuroethics*, Oxford 2011, 229–244.

² Vgl. zu den Grauzonen bei Diagnose und Therapie: Kristin Theres HORSTMANN, *Grauzonen-Enhancement bei Kindern am Beispiel der ADHS/Ritalin® Kontroverse – Medikation über die Therapie hinaus?*, Universitätsklinikum Münster 2011.

³ Vgl. Martha J. FARAH u.a., *Neurocognitive Enhancement: What Can We do and What Should We do?*, in: *Nature Reviews Neuroscience* 5 (2004) 421–425.

⁴ Vgl. Andreas G. FRANKE u.a., *Non-Medical Use of Prescription Stimulants and Illicit Use of Stimulants for Cognitive Enhancement in Pupils and Students in Germany*, in: *Pharmacopsychiatry* 44 (2011) 60–66, hier 60.

⁵ Vgl. Pavel DIETZ u.a., *Randomized Response Estimates for the 12-Month Prevalence of Cognitive Enhancing Drug Use in University Students*, in: *Pharmacotherapy* 33 (2013) 44–50.

⁶ Hierbei handelt es sich um Koffeintabletten aus der Apotheke, nicht aus dem Supermarkt oder der Drogerie. Vgl. DIETZ, *Response* (s. Anm. 5), 46. Daneben ergab eine im Dezember 2010 vom HIS-Institut für Hochschulforschung durchgeführte Online-Befragung zum «akademischen Hirndoping» unter ca. 8000 Studierenden, dass 5% der Befragten zu verschreibungspflichtigen Medikamenten oder illegalen Substanzen greifen, um ihr Studium bessern bewältigen zu können. Vgl. Elke MIDDENDORF – Jonas POSKOWSKY – Wolfgang ISSERSTEDT, *Formen der Stresskompensation und Leistungssteigerung bei Studierenden. HISBUS-Befragung zur Verbreitung und zu Mustern von Hirndoping und Medikamentenmissbrauch*, HIS 2012.

⁷ Vgl. Thomas METZINGER – Elisabeth HILDT, *Cognitive Enhancement*, in: Judy ILLES – Barbara J. SAHAKIAN (Hg.), *The Oxford Handbook of Neuroethics*, Oxford 2011, 245–264.

⁸ Die Schwierigkeit der Abgrenzung ergibt sich beispielsweise beim Für und Wider eines Cochlea-Implantats. Vgl. Sigrid BOSTEELS – Stuart BLUME, *Über Konstruktion und Dekonstruktion von Gehörlosigkeit bei Kindern*, in: Miriam EILERS – Katrin GRÜBER – Christoph REHMANN-SUTTER (Hg.), *Verbesserte Körper – gutes Leben? Bioethik, Enhancement und die Disability Studies*, Frankfurt a.M. 2012, 123–144.

⁹ Vgl. zum Überblick zu Neurotechnologien Elisabeth HILDT, *Neuroethik*, München 2012, 74–86.

¹⁰ Vgl. Thorsten GALERT u.a., *Das optimierte Gehirn*, in: *Gehirn & Geist* 11 (2009) 40–48, hier 41.

¹¹ Vgl. Klaus LIEB, *Hirndoping: Warum wir nicht alles schlucken sollten*, Mannheim 2010.

¹² Isabella HEUSER, *Psychopharmaka zur Leistungsverbesserung*, in: DEUTSCHER ETHIKRAT, *Der steuerbare Mensch? Über Einblicke und Eingriffe in unser Gehirn. Vorträge der Jahrestagung des Deutschen Ethikrates*, Berlin 2009, 49–55, hier 51.

¹³ Eine weitergehende Fragestellung ist, ob der Authentizitätsbegriff möglichst aus der Enhancement-Debatte rausgehalten werden soll. «Es drängt sich der Verdacht auf, dass es sich um eine rhetorisch gut handhabbare, aber inhaltlich weitgehend unbestimmte Leerformel handelt.» Oliver HALLICH, *Gefährdet Enhancement die Identität der Person?*, in: ZME 57 (2011) 113–127, hier 116.

¹⁴ Vgl. Elfriede WALCHER-ANDRIS, *Leistungssteigerung um jeden Preis? Biologie und Ethik des pharmakologischen Cognition Enhancement* (Tübinger Studien zur Ethik 3), Tübingen 2013, 123.

¹⁵ Vgl. Arnold SAUTER – Katrin GERLINGER, *Der pharmakologisch verbesserte Mensch. Leistungssteigernde Mittel als gesellschaftliche Herausforderung* (Studien des Büros für Technikfolgen-Abschätzung beim Deutschen Bundestag 34), Berlin 2012, 165. «Der zweite Gesundheitsmarkt beinhaltet diejenigen Gesundheitsleistungen, die nicht (mehr) unter die Leistungspflicht der Krankenversicherungen fallen und deren Kosten der Verbraucher folglich selbst trägt. Dieser zweite Gesundheitsmarkt ist bisher weder eindeutig definiert, noch sind die Grenzen vor allem zu Produkten des täglichen Lebens einheitlich gezogen (neben therapeutisch nicht als «notwendig» definierte Leistungen werden auch gesundheitsfördernde Produkte und Dienstleistungen darunter gefasst).»

¹⁶ Vgl. Bernward GESANG, *Perfektionierung des Menschen*, Berlin – New York 2007, 64.

¹⁷ «Bis vor kurzem hatte Modafinil offiziell kein Suchtpotenzial. Daher wurde es Anfang 2008 in Deutschland aus der Liste der Medikamente, die unter das Betäubungsmittelgesetz fallen, gestrichen. Da inzwischen jedoch bekannt ist, dass es wie die Amphetamine über das Dopaminsystem wirkt, kann eine suchterzeugende Wirkung nicht ausgeschlossen werden.» WALCHER-ANDRIS, *Leistungssteigerung* (s. Anm. 14), 198. Vgl. auch HILDT, *Neuroethik* (s. Anm. 9), 96.

¹⁸ ROBERT KOCH INSTITUT, *Pharmakologisches Enhancement*, GBE kompakt 3/2012, 1.

¹⁹ Vgl. SAUTER – GERLINGER, *Mensch* (s. Anm. 15), 38.

²⁰ Vgl. Claus NORMANN u.a., *Möglichkeiten und Grenzen des pharmakologischen Enhancements*, in: *Der Nervenarzt* 81 (2010) 66–74, hier 72.

²¹ Vgl. Roland KIPKE, *Besser Werden. Eine ethische Untersuchung zu Selbstformung und Neuro-Enhancement*, Paderborn 2011. DERS., *Neuro-Enhancement und die anthropologisch begründete Kritik an der Selbstverbesserung*, in: Gebhard FÜRST – Dietmar MIETH (Hg.), *Entgrenzung des Menschseins? Eine christliche Antwort auf die Perfektionierung des Menschen*, Paderborn 2012, 65–83.

²² WALCHER-ANDRIS, *Leistungssteigerung* (s. Anm. 14), 200.

²³ Giovanni MAIO, *Die wunscherfüllende Medizin auf dem Irrweg. Eine ethische Kritik des Enhancements*, in: *Ethica* 19 (2011) 37–50, hier 40.

²⁴ Vgl. Dominik BALTES, *Heillos gesund? Gesundheit und Krankheit im Diskurs von Humanwissenschaften, Philosophie und Theologie* (SThE 137), Fribourg 2013, 339ff.

²⁵ Vgl. A REPORT OF THE PRESIDENT'S COUNCIL ON BIOETHICS, *Beyond Therapy. Biotechnology and the Pursuit of Happiness*, Washington 2003, 13. (www.bioethics.gov)

²⁶ Walter LESCH, *Gedächtnissteigerung als «Gehirndoping»? Orientierungsversuche zwischen Natürlichkeit und Künstlichkeit*, in: Jens CLAUSEN – Oliver MÜLLER – Giovanni MAIO (Hg.), *Die «Natur des Menschen» in Neurowissenschaft und Neuroethik*, Würzburg 2008, 171–183, hier 174. Wieder abgedruckt in: DERS., *Übersetzungen. Grenzgänge zwischen philosophischer und theologischer Ethik* (SThE 139), Freiburg/Schweiz 2013, 397–408.

²⁷ Vgl. Franz-Josef BORMANN, *Die Natur des Menschen als Grundlage der Moral? Zur Relevanz des Naturbegriffs für die Bio- und Neuroethik*, in: Jens CLAUSEN – Oliver MÜLLER – Giovanni MAIO (Hg.), *Die «Natur des Menschen» in Neurowissenschaft und Neuroethik*, Würzburg 2008, 13–36, hier 14f.

²⁸ Vgl. Dominik BALTES, *Der Wert der Fragilität. Überlegungen zum Stellenwert von Kontingenzargumenten im Rahmen der Enhancementdebatte*, in: ZME 55 (2009) 351–369.

²⁹ Vgl. Armin GRUNWALD, *Die «technische Verbesserung» des Menschen. Mögliche Wege in die gesellschaftliche Realität*, in: Udo EBERT – Ortrun RIHA – Lutz ZERLING (Hg.), *Der Mensch der Zukunft*.

– *Hintergründe, Ziele und Probleme des Human Enhancement*. Tagung der Kommission Wissenschaft & Werte in Leipzig, 17./18. Februar 2012, Stuttgart – Leipzig 2013, 62–80, hier 78f.

³⁰ Vgl. Maik ARNOLD, *Der Glaube an die Allmacht des «Neuen» Menschen. Optimierung des Humanen und «Human Enhancement»*, in: Swen KÖRNER – Stefanie SCHARDIEN (Hg.), *Höher, Schneller, Weiter. Gentechnologisches Enhancement im Spitzensport. Ethische, rechtliche und soziale Perspektivierungen*, Münster 2012, 327–356, hier 345.

³¹ Vgl. Gebhard FÜRST – Dietmar MIETH (Hg.), *Entgrenzung des Menschseins? Eine christliche Antwort auf die Perfektionierung des Menschen*, Paderborn 2012, 9.

³² Vgl. Stephan ERNST, *Den Menschen verbessern? Enhancement aus theologisch-ethischer Sicht*, in: StZ 231 (2013) 263–273, hier 264–266.

³³ Vgl. zu asymmetrischen Beziehungen Jürgen HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt a.M. 2001, 77.

³⁴ ERNST, *Menschen verbessern* (s. Anm. 32), 272f.

³⁵ Vgl. Andreas-P. ALKOFFER, *Ethik als Optik und Angesichtssache. E. Levinas und Spuren einer theologischen Fundamentalkasuistik* (StdM 3), Münster 1997, 173.

PHILIP GECK · HEIDELBERG

«EUGENIK UND ANDERE ÜBEL»

G. K. Chestertons Plädoyer für den gesunden Menschenverstand

Der englische Journalist und Schriftsteller Gilbert Keith Chesterton (1874–1936) schrieb den Essay *Eugenik und andere Übel*¹ im Jahr 1914, als eugenisches Denken in Großbritannien, vielen europäischen Ländern und den USA florierte. Wissenschaftler, Politiker und Lobbygruppen traten begeistert für eugenische Maßnahmen ein – angetrieben vom ungebremsen Fortschrittseifer der industriellen Hochmoderne. Dabei wussten sie eigentlich nur sehr wenig über genetische Zusammenhänge. Sie waren überzeugt von der simplen Idee, Frauen und Männer mit verheißungsvollem Erbgut zur Fortpflanzung zu bringen und Menschen mit zweifelhafter Disposition daran zu hindern. Dies wurde durch Gesetzesinitiativen wie den *Mental Deficiency Act* unterstützt, der die Abschiebung «Schwachsinniger» in isolierte Einrichtungen legitimisierte. Für Chesterton war diese Maßnahme das erste Eugenik-Gesetz, weil seine vage Definition es erlaubte, alle möglichen Menschen als «schwachsinnig» zu bezeichnen und ihnen Ehe und Familiengründung zu verbieten.

Es ist aus heutiger Perspektive interessant und lehrreich, Chesterton bei seiner Kritik des eugenischen Denkens zuzuschauen. Eugenik ist für ihn eine «Anarchie von oben»: Sie wird nicht vom Volk, sondern von staatlichen Technokraten durchgesetzt. Sie ist zutiefst anarchisch, ohne Anfang und logischen Ausgangspunkt, irrational. Denn die Eugeniker stellen die Regel auf, dass jeder Mensch als Produkt seines Erbguts einer eugenischen Kontrolle zu unterwerfen ist – und lassen dabei ihre eigene Person ganz außer acht. Doch wer hat ihnen eigentlich erlaubt, zu leben und über das Leben anderer zu urteilen? Um diesem Dilemma zu entkommen, muss der Eugeniker «jeden, einschließlich sich selbst, als Ausnahme von einer Regel betrachten, die es nicht gibt» (99).

Im Hintergrund des eugenischen Denkens steht nach Chesterton ein in sich selbst verkrümmter Kapitalismus, der die armen Unterschichten selbst

PHILIP GECK, geb. 1987, Studium der Geschichte, Anglistik und Theologie in Freiburg i. Breisgau und Oxford. Student der evangelischen Theologie an der Universität Heidelberg.

hervorgebracht und nun mittels eugenischer Maßnahmen manipulieren will. Der Liberalismus hatte das Freiheitsideal gegen den Sozialismus geltend gemacht, doch nun bestimmt er die intimsten Bereiche des menschlichen Lebens. Nun beherrschen die Reichen nicht nur den Arbeitsplatz, sondern sogar das Schlafzimmer der Armen.

Bis zu diesem Punkt wirkt Chesterton wie ein helllichtiger Prophet, der die postmoderne Kritik an einem Denken vorwegnimmt, das sich selbst als modern, fortschrittlich und human feiert – und dabei nur dem eigenen Machtinstinkt folgt. Tatsächlich muss man bei der Lektüre seines Essays unwillkürlich an die Ikone der Postmoderne, Michel Foucault, denken. Der Soziologe Thomas Lemke, Herausgeber des Essays und Foucault-Kenner, weist in seiner Einführung darauf hin, dass sich Chesterton lange vor Foucaults *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961) dafür interessierte, wie die Moderne mit exzentrischen Randgestalten umging. Beide hegten ein tiefes Misstrauen gegen die Kultur der Neuzeit, die jede menschliche Regung unter einen einheitlichen Begriff zu bringen und notfalls gewaltsam zu manipulieren suchte.

Für Foucault war der Wahnsinn ein unzugängliches Rätsel. Er prangerte die bürgerliche Gesellschaft der Neuzeit an, die glaubte, dieses Rätsel souverän entziffert zu haben. Chesterton nimmt in seiner Kritik an eugenischen Maßnahmen eine ähnliche Perspektive ein. Diese sind für ihn der Versuch, von staatlicher Seite aus die Definitionshoheit über die armen Schichten zu erlangen – mittels vager Gesetzesformulierungen, die es ermöglichen, alles und jeden unter den Begriff des «Schwachsinn» zu bringen. Nach Chesterton entzieht sich der Wahnsinn jedoch jeder Kategorisierung: «Insofern der Geistesranke anders ist, muß er anders sein als jede gattungsmäßige Mehrheit oder Minderheit» (100). Hier liegt er auf der gleichen Linie wie Foucault. Doch sein christliches Weltverständnis lässt ihn den einen Schritt weiter gehen, den Foucault nicht gehen wollte. Auch Chesterton hält den Wahnsinn nicht für ein Rätsel, das man mit etwas Vernunft entschlüsseln kann. Er bleibt für ihn ein Geheimnis, das dem Menschen verborgen ist und auf eine andere Welt hinweist. «Denn es ist das Wesen des Wahnsinns, daß er mit nichts auf der Welt vergleichbar ist: was wahrscheinlich der Grund dafür ist, daß so viele Leute, die weiser waren als wir, ihn auf eine andere Welt zurückgeführt haben» (111).

Hier trennen sich die Wege Chestertons und der postmodernen Skeptiker im Gefolge Foucaults. Indem Chesterton vom «Wesen des Wahnsinns» spricht, macht er sich natürlich des Essentialismus schuldig, den die Postmodernen dadurch vermeiden, dass sie gar keine Unterscheidung zwischen Wahnsinn und Sinn mehr denken wollen. Doch Chesterton hält an einer solchen Unterscheidung fest – ohne den Wahnsinn erklären oder kontrollieren zu wollen. Er attackiert lediglich die eugenischen Technokraten, die

sich anmaßen, die Definitionshoheit auf dem Gebiet von Gesundheit und Krankheit, von Normalität und Abweichung zu besitzen. Chesterton entlarvt diese als heimliche Machtstrategie – und geht trotz allem von «der eindeutigen Existenz von geistiger Gesundheit und Geisteskrankheit» (110) aus. Doch wem kommt das Urteil darüber zu, ob ein Mensch gesund oder geisteskrank ist? Nach Chesterton weder wissenschaftlichen Experten noch objektiven Tests. Einzig die Normalen können darüber urteilen, was unnormal ist. «Abnormen Schwachsinn können nicht die abnorm Schlaunen konstatieren, wie manche Leute offensichtlich glauben. Abnormen Schwachsinn können nur die normal Schwachsinnigen konstatieren» (105). Für das Allgemeine und Normale kann es keine Spezialisten geben, weshalb die Rede von «Gesundheitsexperten» absurd ist. Um zu wissen, was dem Menschen selbstverständlich ist, muss man kein Experte, sondern einfach nur ein Mensch sein. «Nur solange keiner von uns behauptet, mehr als ein Mensch zu sein, ist es so, daß uns die Autorität zukommt, ihn (sc. den Geisteskranken) als weniger als das zu behandeln» (105). Dieser Satz würde im pseudoempathischen Diskurs der Gegenwart zur medialen Steinigung führen. Aber Chesterton wagt diese Formulierung der Sache wegen: Wer einen Menschen als geisteskrank behandelt, wird im Grenzfall gegen dessen Willen handeln. Dazu muss er eine Grundunterscheidung treffen, die im Letzten durch keine wissenschaftliche Theorie oder politische Gesetzgebung gedeckt ist. Er handelt moralisch. Ein Mensch hat nach Chesterton diese Autorität – solange er sich an die Grenzen seiner Existenz hält und nicht mehr als ein Mensch sein will. (Im Allgemeinen plädiert Chesterton übrigens dafür, geisteskranke Menschen in ihren Familien zu lassen und ihnen den Lebensraum zu ermöglichen, der ihnen entspricht.)

Chesterton entpuppt sich hier als leidenschaftlicher Verfechter des *common sense*, des gesunden Menschenverstandes eines jeden «gewöhnlichen Sterblichen». Er interessiert sich weniger für komplexe naturrechtliche Argumentationen als für den *common man*, der weiß, was menschlich ist, weil er ein Mensch ist. Die Versprechungen der Moderne beurteilt er in einem berühmten Essay als «neue Verfolgung des gewöhnlichen Sterblichen» (*The Common Man*, 1950), da sie – wie der Manchesterkapitalismus oder die Eugenik – an der Erfahrung und den Wünschen normaler Frauen und Männer vorbeigehen.

Es ist ein gutes Zeichen, dass der Suhrkamp Verlag diesem unzeitgemäßen Propheten eine Stimme gegeben und Chestertons Essay nun zum ersten Mal in deutscher Sprache veröffentlicht hat. Im Hintergrund steht wohl weniger das Interesse an der Person Chesterton als die Kontinuität zwischen dem eugenischen Denken, das Chesterton bekämpfte, und der biotechnologischen und medizinischen Praxis unserer Zeit. Thomas Lemke verortet Chestertons Essay in seiner glänzenden Einführung im Eugenik-Diskurs des

frühen 20. Jahrhunderts – und macht hinreichend deutlich, dass Chestertons Zeitgenossen über die heutige Situation begeistert wären. Auch wenn die alte Eugenik in der Gegenwart einen schlechten Leumund hat: Andere Übel verkehren unter neuem Namen, doch sind von gleicher Denkart. So zeigt Lemke, dass die heutige Biotechnologie vorgibt, die Selbstbestimmung des Einzelnen zu fördern – und mit diesen schönen Versprechungen ihre grenzenlose Ausweitung vorantreibt. Genetische Analysen des elterlichen Erbguts, pränatale Diagnostik, Abtreibung von behinderten Föten: Man bemüht sich, die eroberten Gebiete des Wissens nicht brach liegen zu lassen. Das Problem der Eugenik ist für uns längst unausweichlich geworden.

In dieser Situation ist Chestertons Essay weiterführend. Er hatte ihn ursprünglich gar nicht veröffentlichen wollen, weil der Weltkrieg die Briten zur Vernunft gebracht zu haben schien. Als die eugenische Begeisterung nach dem Krieg wieder hochkochte, ließ Chesterton seinen Text schließlich doch drucken. Auch in Deutschland hat eugenisches Gedankengut nach 1945 einen erheblichen Dämpfer erfahren. Doch es scheint wiedergekommen zu sein, in neuer Gestalt, Freiheit und Individualität verheißend.

Was ist ihm entgegenzusetzen? Die Postmoderne ist sensibel geworden für falsche Versprechen, für verschleierte Herrschaftsformen und das Zum-Schweigen-Bringen der Stummen. Doch es genügt nicht, die Versprechen zu entlarven. Zu oft geht die Entlarvung mit neuen ideologischen Setzungen einher. Notwendig ist ein neuer Mut zu Normalität, ein selbstbewusstes Eintreten für die Lebensbedingungen gewöhnliche Sterblicher, ein politischer Wille zur Umkehr – gegen das Grundübel der Moderne, das Chesterton «Zwangsläufigkeit» nennt, oder noch lieber: «Unbußfertigkeit». Denn die Welt, in der wir leben, und mit ihr unser Verständnis von Gesundheit und Krankheit, ist weder ein stahlhartes Gehäuse noch eine menschliche Setzung, sondern «das Geheimnis des Schöpfers» (126).

ANMERKUNGEN

¹ Gilbert Keith CHESTERTON, *Eugenik und andere Übel*, hg. u. mit einer Einleitung von Thomas LEMKE, aus dem Englischen u. mit Erläuterungen von Frank Jakubzik, Berlin 2014.

THOMAS MÖLLENBECK · WIEN

WIE WIRD DER SCHMERZ ZUM PROBLEM?

Die Voraussetzungen der Theodizee-Frage bei C. S. Lewis

Viele bedenkenswerte Denkanstöße beschert C. S. Lewis dem Leser seines Buches *The Problem of Pain*¹. Dabei scheut der Autor sich nicht, auch das zu sagen, woran manch ein Leser Anstoß nehmen kann, weil es ihm – je nach dem, wo er steht – rationalistisch oder fideistisch aussehen wird. Schon die Form des Buches verwundert: Sie inspirierte Josef Pieper, der es (auf eine Anregung von T.S. Eliot hin) zusammen mit seiner Frau Hildegard ins Deutsche übertragen hat, zu einem Nachwort «Über die Schlichtheit der Sprache in der Philosophie».² Lewis tritt nicht auf als Professor, der mit akademischen Kollegen parliert. Er stellt die klassischen Einwände – sofern sie ihm wichtig genug erscheinen – dar, indem er, wenn nötig, auch Fachbegriffe erläutert. Ihre Aufklärungskraft setzt er dabei jedoch nicht unhinterfragt voraus. Trotz seines Verzichts auf Fachjargon ist *Über den Schmerz* keine leichte Kost. Das liegt an der Fülle seiner Themen, aber auch an der Vorgehensweise.

Lewis beginnt zwar nicht bei Adam und Eva, aber sie haben – ein weiterer Stein des Anstoßes für den evolutionsbiologisch aufgeklärten Leser?³ – in der Mitte des Buches ihren Auftritt in jenem Drama endlicher und unendlicher Freiheit, in das auch die Allmacht und die Gutheit Gottes gehören, die Schöpfung und die aktuelle Bosheit der Geschöpfe, ihr Urbeginn im Fall der Menschen bzw. der Engel, der Schmerz des Menschen und auch der des Tieres, und schließlich Himmel und Hölle.⁴ Auf dem knappen Raum, der hier gegeben ist, können wir nicht die Fülle an Themen, sondern nur Lewis' provokative Vorgehensweise erörtern.

Bevor Lewis seine Argumentation entfaltet, erörtert er die Voraussetzungen dafür, dass der Schmerz überhaupt zum Problem wird. Auch daran könnte man Anstoß nehmen: Ist der Schmerz nicht immer und automatisch ein Problem, noch bevor der Leidende anfängt, über ihn nachzudenken?

THOMAS MÖLLENBECK, geb. 1966, Studium der Theologie in Münster und der Philosophie in München; Priesterweihe 1993; Promotion in Paderborn; Dozent an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster und an der Universität Wien.

Bietet sich das Leid nicht aus diesem Grund als Fels des Atheismus an? Ersterem wird Lewis nicht widersprechen, letzteres bestreitet er, indem er seinem Leser erklärt, wie er selbst argumentierte, als er sich noch als Atheist verstand. Er gibt zu bedenken: Zum ausgewachsenen Problem für das Denken wird der Schmerz erst für den Christen. Den ersten Denkanstoß vermittelt Lewis, indem er die Theodizee-Frage von der Warte seiner eigenen vor-christlichen Meinung aus betrachtet und lehrt, das Problem des Schmerzes in seiner Tiefe zu erkennen.

Bevor wir diesen Denkanstoß aufgreifen, gilt es jedoch, ein Problem zu bedenken, dem jeder begegnet, der sich anschickt, über das Problem des Schmerzes zu sprechen. Er läuft Gefahr, als fühllos, empathieunfähig oder als Mensch ohne Mitleid zu gelten, auch dann, wenn er, wie C. S. Lewis, es für unmöglich hält, die Theodizee-Frage *clare et distincte* zu beantworten.

1. Das Problem dessen, der über den Schmerz redet – ein Rationalist?

In dem Film «Shadowlands» wird C. S. Lewis der Charakterzug der Fühllosigkeit zugeschrieben, überzeugend dargestellt von Anthony Hopkins: Der rhetorisch brillante, aber völlig verkopfte, in einer akademischen Männergesellschaft beheimatete Philosoph behauptet vor einem überfüllten Vorlesungssaal, der Schmerz sei das «Megaphon Gottes». Schmerz erscheint unproblematisch, weil er das notwendige Instrument ist, den körperlich Kranken zum Arzt zu treiben und den seelisch Verkümmerten aus seiner Gottlosigkeit zu reißen.⁵ Damit ist das Problem des Redners beschrieben. Im weiteren Verlauf des Filmes wird es gelöst: Eine Frau kommt ins Spiel, eine Amerikanerin, die dichtet. Sie erweckt den stubengelehrten Hagestolz aus dem Schlaf der uneingestanden universitären Bitternis, die nichts an sich herankommen lässt. Seine Gefühle für sie entdeckt der Professor erst, als sie droht, ihm verloren zu gehen, und so heiratet er sie kirchlich auf ihrem Sterbebett. Als der Knochenkrebs nach einem Krankensegen plötzlich zurückweicht, kann endlich ein normales Leben mit Joy beginnen. Doch das ist noch nicht die letzte Lektion des Filmes: Erst als Joy Lewis dann nach drei Jahren doch stirbt, lernt ihr Mann zu weinen. Der da Vorlesungen hielt über den Schmerz und ein Buch zum Thema veröffentlicht hat, der lernt schließlich selbst, den Schmerz als Problem ernst zu nehmen.

Die äußeren Fakten stimmen. Wie wenig diese Interpretation der Geschichte mit der inneren Wirklichkeit zu tun hat, haben andere dargestellt.⁶ Lewis selbst sah die Spontanheilung seiner Frau als Wunder an; machte das die Trennung von ihr nicht noch schmerzhafter? Herzerzerrenden Verlust hatte er allerdings schon als Junge erfahren, als seine geliebte Mutter starb. Angst, Not und Pein kamen zehn Jahre später in den Schützengräben des

Ersten Weltkriegs, bis zu seiner Verwundung, die ihn zurück nach Oxford brachte. Dort teilte er, allem Gerede und allen Widrigkeiten zum Trotz, geduldig über Jahrzehnte den Haushalt mit der Mutter und der Schwester eines verstorbenen Kameraden, dem er versprochen hatte, für die beiden zu sorgen. Doch Lewis beruft sich nicht auf die Tiefe der eigenen Lernerfahrung, als könne man so die eigene Berechtigung beweisen, über das Problem des Schmerzes zu sprechen. Was zunächst wie ein launiges Ablenkungsmanöver aussieht, bereitet im Vorwort die Festlegung des Themas vor:

Kein Kritiker darf sagen: wer nicht weiß, was eine Wunde ist, der hat gut reden über Narben! Denn ich habe mich niemals, nicht für einen Augenblick, in einem Gemütszustand befunden, daß nicht schon die bloße Vorstellung ernsthaften Schmerzes mir schlechthin unerträglich gewesen wäre. Wenn irgend jemand geübt ist gegen die Gefahr, den Gegner zu unterschätzen, dann bin ich es.

Ich muß noch hinzufügen, daß dies Buch einzig von dem Problem spricht, das der Schmerz für das Denken darstellt. (11)

Aber gerade das zeigt doch, wie empathieunfähig dieser Autor ist: Wie kann einer das existentielle Problem seiner Mitmenschen als Problem des Denkens bezeichnen? Außerdem ist echtes seelisches Leid doch wohl mehr als das, was diese philosophierende Mimose da an körperlichen Schmerzen fürchtet! Da der körperliche Schmerz im Subjekt verbleibt, könnte man antworten, wird wohl der am ehesten empathisch sein können, der ihn am meisten scheut. Seelisches Leid ist freilich etwas völlig anderes. Später wird ausgerechnet Lewis darum beten, körperliches Leiden tragen zu dürfen anstelle der Person, die er liebt; und wie tief seelisches Leid erschüttern kann, blieb ihm, wie jeder in *A Grief observed* nachlesen kann, nicht verborgen.⁷ Doch schon in *The Problem of Pain* kennt Lewis die merkwürdige Logik derer, in deren Augen der für das Leid verantwortlich wird, der versucht es zu erklären.⁸ Außerdem erhebt Lewis nicht den Anspruch, er wisse, wie er selbst mit einem solchen Schmerz umgehen werde. Dennoch: sollte er sagen, was er wirklich über den Schmerz denke, dann müsse er »notgedrungen Dinge sagen, die sich so ausnehmend tapfer anhören, daß sie nur komisch wirken könnten, wenn eine Menschenseele erführe, wer sie ausgesprochen hat.« (11) Daher wollte Lewis sein Buch *Über den Schmerz* ursprünglich anonym schreiben. Der Herausgeber ließ die Anonymität aber nicht zu, da er eine Reihe »aus der Perspektive des Christen« edierte. Dazu gehört das namentliche Bekenntnis.

Lewis schreibt im Bewusstsein der Grenze zwischen dem Schmerz als Problem des Denkens und der aktuellen seelischen Not unter Schmerzen:

So närrisch bin ich nie gewesen, daß ich mich der weit größeren Aufgabe gewachsen gefühlt hätte, Tapferkeit und Geduld zu lehren. In dieser Hinsicht habe ich meinen Lesern nichts zu bieten – es sei denn meine Überzeugung, daß, wenn es heißt, Schmerzen zu ertragen, ein bisschen Unerschrockenheit mehr hilft als vieles Wissen, und ein wenig menschliches Mitgefühl mehr als viel Unerschrockenheit, und der leiseste Hauch von Gottesliebe mehr als alles sonst. (11)

Empathie ist manchmal die einzig angemessene Reaktion. Menschliches Mitgefühl richtet sich an die konkrete Person, die Schmerz empfindet. In *The Problem of Pain* wird ihr Schmerz zum abstrakten Gegenstand. Darin liegt das dritte Problem des Autors: Lewis schreibt nicht, wie er die Wirklichkeit gerne hätte, sondern wie er sie sieht. Hat er kein Mitleid – will er nicht eine bessere Welt für die, die Schmerz erleiden? Rationalistisch klingt seine Überzeugung, es könne gar keine bessere Welt geben; daraus folgt, dass man sie auch nicht sich oder anderen im Sinne eines Vernunfturteils wünschen kann.⁹ Andere Feststellungen könnten den Zorn der Zeitgenossen erregen: Lewis erinnert daran, dass die Wahl zwischen Himmel und Hölle in der Freiheit des einzelnen Menschen liegt, weshalb man auch nicht mit Sicherheit davon ausgehen könne, die Hölle sei leer.¹⁰ Auch sei der Schmerz immer der Schmerz einer Person, so dass es keine «Summe» der Schmerzen geben könne, die größer wäre als der größte Schmerz, den eine einzelne Person empfindet. «Darf man», um eine beliebte Sprechweise aufzugreifen, «heute noch» so etwas denken? Begründete für Hans Jonas nicht gerade das massenhaft unermessliche Grauen der Shoa die Notwendigkeit, die traditionelle Sprechweise von der Allmacht Gottes aufzugeben, weil die überkommene Deutung des Leids als Zuchtrute Gottes angesichts der damals in Angriff genommenen Auslöschung seines Volkes nicht mehr greife?¹¹ Nun schrieb C. S. Lewis sein Buch 1940, so dass er noch meinen konnte:

Gewißlich lag zu allen Zeiten der Schmerz und die Vergeudung menschlichen Lebens gleichermaßen vor Augen. Unsere eigene Religion beginnt unter Juden, einem Volk, eingezwängt zwischen große, kriegerische Reiche, beständig besiegt und in Gefangenschaft geführt, gleich den Polen und Armeniern vertraut mit der tragischen Geschichte der Besiegten. (18)

Wenngleich Lewis an der (sich nicht widersprechen könnenden) Allmacht Gottes festhält, steht, was er über die Unmöglichkeit einer Summe der Schmerzen sagt, nicht unbedingt der Wahrnehmung des neuen Problemhorizontes entgegen. Was zunächst vielleicht wie ein rationalistischer Mangel an Empathie wirkt, macht paradoxerweise den Weg für sie frei. Denn bei Lewis kommt so die Person neu in den Blick: die Schmerz empfindende als leidende, die nicht nur unseres Mitgefühl bedarf, sondern unser Mitleid

verdient. Das setzt natürlich voraus, dass es Sinn macht, überhaupt vom Leid – also von mehr als Schmerzempfindung – zu reden, d.h. vom Problem, das der Schmerz über das schlimme Gefühl hinaus darstellt. Der empfundene Schmerz hat seine Grenze im einzelnen Subjekt. Leid jedoch, das unser Mitleid herausfordert, kann anwachsen, weil der Schmerz umso mehr zum Stein des Anstoßes wird, den Sinn der Welt, die allen gemeinsam ist, verdunkelt, je mehr Subjekte in ihr anzutreffen sind, die (unverdient) Schmerz empfinden und daran leiden. Bei Jonas konstituiert der Bund Gottes mit seinem Volk den Sinn der Schöpfung. Er wird durch das auf die Vernichtung zielende Leid des Volkes infrage gestellt. Wie wird der Schmerz zum Problem nach C. S. Lewis?

2. Der Schmerz wird zum Problem durch Offenbarung – ein Fideist?

Der prophetische Leidensmann steht für das Volk da und klagt: «Ihr alle, die ihr vorüberzieht, schaut her und seht, ob ein Schmerz meinem Schmerz gleichkommt, den man mir angetan, womit der Herr mich heimgesucht hat am Tag seines glühenden Zorns!» (Klg 1, 12) Die Klage über den Schmerz, den ich empfinde, richtet sich auf jeden Fall an eine Person. Ein anderer möge meinen Schmerz wahrnehmen, Mitgefühl zeigen. Was, wenn der sagt: «Das hast Du nicht verdient!»? Würde dies, über sein Mitgefühl hinaus, noch mehr trösten oder würde dadurch, was Schmerz war, zu einem neuen Leiden unter dem Schmerz, zum Hadern mit der Ungerechtigkeit, die mir widerfährt? Wenn ich aber meine, den Schmerz verdient zu haben, weil ich mich für schuldig halte, würde das Mitleid des anderen dann mein Hadern mit mir selbst vergrößern oder es zum Hadern an der erbarmungslosen Gerechtigkeit verkehren? Unter der Hand wird so aus der Klage, die ein Ausdruck der subjektiven Befindlichkeit und vielleicht bloß ein Appell an das Mitgefühl des anderen war, ein Beklagen, eine Anklage: Dieser Schmerz soll nicht sein! Er hat kein Daseinsrecht oder, wenn er es inzwischen doch hat, dann hätte das, was dem Schmerz Daseinsrecht verschafft hat, nicht sein sollen. Schuld kommt ins Spiel: es sollte anders sein, als es ist – ob der (tragisch?) schuldig Gewordene ein anderer Mensch ist, ein System oder Gott; ob er beim Namen genannt wird oder nicht.

Unter diesen Voraussetzungen, die normalerweise alle Menschen bewusst oder unbewusst teilen, wird der Schmerz dann ganz natürlich zum Problem, zum vor ihre Füße geworfenen Stolperstein. Daher rührt auch die Empörung, wenn einer meint fragen zu sollen, wie der Schmerz zum Problem werde – er ist doch eins! Aber sind die gemachten Voraussetzungen selbstverständlich?

Mitleid fühlt nicht nur mit, es nimmt Stellung gegen den Schmerz, indem es Gerechtigkeit fordert, sie wiederhergestellt wissen will bzw. Wiedergutmachung will, soweit sie möglich erscheint, und gehört zum menschlichen Mitleid nicht auch, dem schuldigen Täter Erbarmen zu wünschen, obwohl sein Schmerz gerechtfertigt scheint? Oder ist damit schon eine Dimension des Menschseins vorausgesetzt, die die Menschheit sich «heute nicht mehr» selbst erschließen kann. Mitleid kann sogar noch tiefer gehen, und um diese Dimension des Menschlichen geht es eigentlich in *The Problem of Pain*. Es gibt eine geheimnisvolle, dem Selbstbesitz des einzelnen Subjektes vorausliegende und ihn übersteigende Zusammengehörigkeit der Menschheit, in die hinein sich der Einzelne sich selbst nehmen lassen, sich verlieren, und gerade so «sein» Leben gewinnen kann; ein Leben, das ein Leben durch, mit und im anderen sein wird – nicht ein Leben vom anderen, das ihn durch Einverleibung vernichtet.¹²

Lewis meint, diese Voraussetzungen zu machen, sei dem Menschen zwar natürlich, in dem Sinne, dass sie seiner Natur entsprechen, aber – dies wird vielleicht mancher als Fideismus sehen – er meint zugleich, das verlange den Glauben an drei bzw. vier sehr verschiedene Offenbarungen, die uns in der Religionsgeschichte der Menschheit begegnen. Bevor er seine systematische Analyse dieser Geschichte skizziert, erläutert er, wie sich die Lage der Dinge dem darstellt, der diese Voraussetzungen nicht teilt, weil er diese sogenannten Offenbarungen nicht annimmt sondern zu «Illusionen» erklärt.¹³ Er meint, die Forderung, der Schmerz solle nicht sein, er habe kein Daseinsrecht, müsste aus der Perspektive des konsequenten Atheisten eigentlich unvernünftig erscheinen. Denn die Welt, in der wir uns vorfinden, lehrt uns nicht, dass alles, was ist, gut ist und schön, es sei denn wir betrachten sie schon (vielleicht unreflektiert) mit einem historisch gewachsenem Urvertrauen in die Schöpfung durch einen guten Gott: «Alle Indizien weisen in die entgegengesetzte Richtung. Entweder steht überhaupt kein Geist hinter dem Universum, oder einer, dem Gut und Böse gleichgültig sind, oder ein böser Geist.» (17)

Der atheistische Pessimist stellt nämlich fest: dass (kosmologisch) der Raum unendlich groß, leer und die Erde darin eine sehr unwahrscheinliche Zufallserscheinung ist, die zwar Raum für Leben gibt, aber die längste Zeit lebensleer blieb und so auch wieder sein wird, relativ bald; dass (biologisch) Leben, wenn es denn auftritt, notwendig den Tod zur Folge hat, zumal es meistens durch die Vernichtung anderen Lebens überlebt; dass (psychisch) «Bewusstsein» die Möglichkeit eröffnet, Schmerz wahrzunehmen, vom Gebären bis zum Sterben; dass (anthropologisch) die «Vernunft» seelischen Schmerz dreifach ermöglicht durch Erwartung zukünftiger ungewollter Schmerzen, (thanatologisch) durch Antizipation des Todes, welche die Sehnsucht nach Überwindung von Schmerz und Tod zunichtemacht, (zivilisationskritisch) durch technischen Fortschritt, der immer effizienteren

Methoden der Folter und Vernichtung anderen Lebens den Boden bereitet, wobei bislang noch alle Zivilisationen nach einer Zeit zugrunde gegangen sind oder vernichtet wurden. Die endgültige Auslöschung ist am Ende physikalisch unausweichlich, nach dem thermodynamischen Hauptsatz von der Entropie. (15–17) Vor diesem dunklen Hintergrund, die Frage zu stellen, warum gerade ich diesen Schmerz empfinden muss, womit ich das verdient habe, das erscheint naiv bzw. unvernünftig.

Auch wenn diese Beobachtung der Natur – die, daran erinnert Lewis, auch in der «Vormoderne» anzutreffen ist – es absurd erscheinen lässt, hält Lewis es doch für natürlich, dass die Menschen diese Frage stellen, dass der Schmerz ihnen zum Problem wird, weil sie inzwischen religiöse Voraussetzungen machen, die der menschlichen Natur entsprechen. Und auch vernünftig erscheint dann die Frage unter religiösen Voraussetzungen, wenn diese selbst vernünftig sind. Nun hegt Lewis (wie Pascal) die Überzeugung: «Das Schauspiel des Universums, wie es sich der Erfahrung darbietet, kann niemals das Fundament der Religion, es muß vielmehr etwas anderes gewesen sein, dem zum Trotz die Religion sich behauptet hat, von einem ganz anderen Ursprung her.» (17)

Die Frage nach diesem anderen Ursprung führt zu vier Offenbarungen, denen zu glauben vernünftig ist, nicht nur weil sie der Natur des Menschen entsprechen, sondern weil sie durch Erfahrungen bewusst werden, wenngleich deren Gegenstände nicht Naturobjekte sind oder aus den Eigenschaften solcher Objekte logisch (oder metaphysisch) abgeleitet werden können. Der menschlichen Natur eignet nämlich eine Offenheit für das, was nicht bloß Natur ist, was die Welt transzendiert. Die ersten beiden Offenbarungen taugen für sich genommen noch nicht dazu, dass durch sie der Schmerz zum Problem wird, doch wenn sie beide – in einer dritten verbunden – zum Fundament einer Religion werden, wird die vierte vorbereitet, in der der Schmerz in seiner ganzen Problemtiefe ausgelotet wird, durch den, der sich in ihr selbst offenbart.

Die Rede ist von der Erfahrung des Numinosen, die Rudolf Otto beschrieben hat, die Erfahrung des *mysterium tremendum et fascinosum*. Die Ehrfurcht, die es erweckt, ist nicht auf eine Angst angesichts natürlicher Bedrohungen zurückzuführen. So wenig wie die zweite Erfahrung, die des Sittlichen, auf natürliche Ursachen reduzierbar ist. Sie besteht darin, dass der Mensch sich einem Gesetz verpflichtet weiß, das so über ihm und allen anderen steht, dass es ihn über alle Natur erhebt, weil die Erfahrung von «gut» und «böse» nicht reduziert werden kann auf die Erfahrung von Funktionszusammenhängen, von «gut bzw. schlecht für etwas, jemanden». Dabei ist zu beobachten: «Die unter den Menschen geltenden Sittenlehren mögen voneinander abweichen – obgleich im Grunde nicht so sehr, wie das oft behauptet wird –, aber alle stimmen darin überein, daß sie ein Verhal-

ten vorschreiben, das zu verwirklichen ihren Anhängern nicht gelingt. Alle Menschen sehen sich verurteilt – nicht durch einen fremden Sittenkodex, sondern durch ihren eigenen. Und darum kennen alle Menschen das Bewußtsein der Schuld.» (24) Dieser zweite Strang in der Religionsgeschichte ist lange vom ersten unabhängig verfolgt worden, so dass der Götterkult im Hidentum mitunter wenig mit den ethischen Diskursen der Philosophen zu tun hatte. Denn: «Das Numinose ist nicht dasselbe wie das moralisch Gute. Ein von ehrfürchtiger Scheu überwältigter Mensch wird von sich aus dazu neigen, das Numinose zu denken als etwas ›jenseits von Gut und Böse‹.» (23)

Die Gleichsetzung des Numinosen mit dem Gesetz, die Verbindung der beiden Stränge ist ein Sprung in der Religionsgeschichte. Sie «kann nicht aus Wunschvorstellungen erklärt werden; denn sie erfüllt niemandes Wünsche. Wir wünschen nichts weniger, als jenes Gesetz, dessen nackte Autorität ohnehin unerträglich ist, auch noch mit den unberechenbaren Ansprüchen des Numinosen ausgestattet zu sehen.» Und so gibt es noch heute «nicht-moralische Religion und nicht-religiöse Moralität». Den Sprung hat aber das Volk der Juden gemacht, das Gott als den Heiligen, den Herrn seiner Geschichte erfahren hat und ihn dementsprechend als freien Schöpfer von allem, was ist, zu denken und zu fürchten lernte. Ist dieser Sprung einmal vollzogen, «wenn auch die Logik uns nicht zwingt, ihn zu tun, so ist es doch schwer, ihm zu widerstehen.» Und wieder stehen wir vor der Alternative: «es ist entweder eine Verrücktheit, dem Menschen angeboren und seltsam glücklich in ihren Früchten – oder es ist eine Offenbarung. Wenn aber eine Offenbarung, dann trifft es auf eine höchst wirkliche und wahre Weise zu, daß in Abraham alle Völker gesegnet sein sollen; denn es waren die Juden, die ganz und gar unzweideutig das furchterregend ›Gegenwärtige‹, welches schwarze Berggipfel und Gewitterwolken heimsucht, gleichsetzten mit dem ›gerechten Herrn‹, der die Gerechtigkeit liebt» (25–26). Unter ihnen aber nun der prophetische Leidensmann für das Volk: «Ihr alle, die ihr vorüberzieht, schaut her und seht, ob ein Schmerz meinem Schmerz gleichkommt, den man mir angetan, womit der Herr mich heimgesucht hat am Tag seines glühenden Zorns!»

Damit ist das Fundament für die vierte Offenbarung gelegt, die nun ein historisches Ereignis in einer Person ist, die von sich behauptet, der zu sein, in dem die Verbindung des Numinosen und des Gesetzes gegründet ist. Lewis hält es für möglich, vernünftig zu entscheiden, ob dieses Ereignis gläubig anzuerkennen ist oder nicht. Denn er selbst hatte nach eingehendem Studium der Evangelien festgestellt,

daß nur zwei Ansichten über diesen Mann möglich sind: entweder war er ein phantasierender Irrer von ungewöhnlich widerwärtiger Art, oder aber Er war und

ist genau das, was Er sagt. Es gibt keinen mittleren Weg. Wenn die Berichte die erste Hypothese unannehmbar machen, dann mußt du die zweite annehmen. Und wenn du das tust, dann wird alles andere, was von den Christen behauptet wird, glaubhaft: daß dieser Mann, nachdem er getötet worden, dennoch lebte, und daß sein Tod, in mancherlei Sinn unbegreiflich für menschliches Denken, einen tatsächlichen Wandel in unseren Beziehungen zu dem «furchtgebietenden» und «gerechten» Herrn bewirkt habe, und zwar einen Wandel zu unseren Gunsten. (26)

Wer meint, das Zeugnis der Evangelien für das historische Christuserlebnis gläubig anerkennen zu sollen, der hat darin die «gültige Versicherung empfangen, die letzte Wirklichkeit sei voller Gerechtigkeit und Liebe». Wurde der Schmerz durch religiöse Voraussetzungen zum Problem, so vertieft diese Versicherung es so unauslotbar, dass Lewis meint, es werde in «gewissem Sinn [...] durch das Christentum eher geschaffen als gelöst» (27). Den Schlüssel zur «Lösung», die keine ist oder zumindest nicht *clare et distincte* wie aus Vernunftsätzen ableitbar auftreten kann, gibt Lewis im Motto vor, das er George Macdonald entlehnt und seinem Buch vorangestellt hat: «Der Sohn Gottes hat das Todesleiden auf sich genommen, nicht damit die Menschen nicht leiden, sondern damit ihr Leiden dem Seinen ähnlich sei.» (7)¹⁴

Wenn dem so ist, obwohl oder gerade weil die letzte Wirklichkeit, die sich in Jesus Christus selbst offenbart hat, «voller Gerechtigkeit und Liebe» ist, dann gibt es eine Perspektive, in der man wagen kann, den Wunsch nach einer besseren Welt ohne alle Schmerzen nicht als natürlich und selbstverständlich vernünftig, sondern als ein Problem zu erkennen, über das nachzudenken sich lohnt.

ANMERKUNGEN

¹ Clive Staples LEWIS, *The Problem of Pain*, London 1940. Die aktuelle englische Taschenbuchausgabe (Harper Collins, London 1998), die ich verwendet habe, besitzt einen zweiseitigen Appendix, verfasst von R. Harvard, über die somatischen und psychischen Aspekte des (chronischen) Schmerzes mit der Konklusion: «Pain provides an opportunity for heroism; the opportunity is seized with suprising frequency» (ebd., 130). Lewis behandelt den Schmerz in einer anderen Perspektive. Für eine erste medizinische Information über das sehr verbreitete Phänomen chronischen Schmerzes und den Zusammenhang von physischen und psychischen Faktoren, sowie die modernen palliativen Methoden, vgl. das Buch von Friedrich STRIAN (*Schmerz. Ursachen, Symptome, Therapien*, München 1996), das ausführlicher und in seinem Urteil zurückhaltender ist als der genannte Appendix.

² Vgl. Clive Staples LEWIS, *Über den Schmerz*. Mit einem Nachwort von Josef Pieper, ins Deutsche übertragen von Hildegard und Josef Pieper, München 1978, hier 183–192 (die eingeklammerten Seitenzahlen im Text beziehen sich auf diese Ausgabe). T. S. Eliot, der, wie schon sein Vater, seinen Weg als Philosoph in Harvard begann, hatte sich aus der akademischen Philosophie zurückgezogen, weil er ihr nicht mehr zutraute, die Fragen des Menschen zu beantworten. Seine Bewunde-

rung für Josef Pieper, die ihn dazu veranlasste, die Werke Piepers ins Englische übersetzen zu lassen und zu veröffentlichen, hat ähnliche Gründe wie die Piepers für C. S. Lewis.

³ Evolutionsbiologische Theorien über die Vorfahren des Menschen stellen für Lewis kein Problem dar. Nur die evolutionistische Weltanschauung, die Geist und Freiheit leugnet oder für eine Produkt der Natur hält, muß als selbstwidersprüchlich zurückgewiesen werden. Die Auseinandersetzung mit dem modernen Naturalismus gehörte für Lewis – seit seiner eigenen Abwendung von ihm – zu den bleibenden Aufgaben, denen er sich zeitlebens gestellt hat. Die Folgerichtigkeit seiner Beweise der Unmöglichkeit einer evolutionären Erkenntnistheorie hat Uwe Meixner dargelegt (*Die Nichtnaturalisierbarkeit der menschlichen Vernunft nach C. S. Lewis*, in: Thomas MÖLLENBECK – Berthold WALD (Hg.), *Wahrheit und Selbstüberschreitung. C. S. Lewis und Josef Pieper über den Menschen*, Paderborn 2011, 49–72). In *The Problem of Pain* zeigt Lewis auf, dass es unter naturalistischen Voraussetzungen nicht gelingen kann, die Theodizee-Frage sinnvoll zu formulieren. Darüber hinaus erkennt Lewis auch die Dimension des Mythos in der biblischen Erzählung von Adam und Eva vor den Früchten der zwei Bäume – der Erkenntnis und des Lebens. Er begnügt sich jedoch mit einer philosophisch-theologischen Erörterung dessen, was in der traditionellen Deutung die Ursünde ausmacht – Ungehorsam im Essen der verbotenen Frucht der Erkenntnis. «Obwohl ich nämlich mutmaße, daß die ertümliche Lesart viel tiefsinniger ist, so weiß ich doch auch, daß jedenfalls ich ihre Tiefe nicht zu ergründen vermag. Ich muß meinen Lesern nicht das Beste geben, sondern das Beste, was ich habe.» («Der Fall des Menschen», in: *Über den Schmerz*, 81–101, hier 84). Eine narrative Einholung des Mythos kann man in Lewis' *The Magicians Nephew* finden, wo Grigory der Versucherin begegnet, die seine Sorge um das Leben der kranken Mutter ausnützen will.

⁴ Eine gute Rekonstruktion des gesamten Argumentationszusammenhanges, den Lewis bewusst aus der Sicht des christlichen Glaubens erörtert, hat René KAUFMANN vorgelegt – ohne das christliche Bekenntnis vorauszusetzen. Vgl. *Über Tod, Schmerz und die Theodizeefrage bei C. S. Lewis*, in: Thomas MÖLLENBECK – Berthold WALD (Hg.), *Tod und Unsterblichkeit. Erkundungen mit C. S. Lewis und Josef Pieper*, Paderborn 2014. Zum Status rationaler Argumentation bei C. S. Lewis vgl. Norbert FEINENDEGEN, *Denk-Weg zu Christus. C. S. Lewis als kritischer Denker der Moderne*, Regensburg 2008.

⁵ Lewis argumentiert zwar, dass die Möglichkeit des Schmerzes notwendig mit der Existenz einer Welt verbunden ist, in der geistige Freiheiten einander begegnen können («Göttliche Allmacht», in: *Über den Schmerz*, 31–41); und er erinnert daran, dass Schmerz in verschiedenen Graden vorkommen kann – von «angenehm» bis «unerträglich»; sowie, dass er sowohl eine wünschenswerte Signalfunktion haben als auch Folge menschlicher Bosheit sein kann und als solche verabscheuenswürdig. Aber er gibt zu bedenken: «Nicht Gott, sondern Menschen haben Folter, Peitsche, Gefängnis, Sklaverei, Kanonen, Bajonette und Bomben erfunden. Armut und Überarbeitung sind nicht durch die Kargheit der Natur bedingt, sondern durch menschliche Habgier und menschliche Dummheit. Dennoch bleibt nichtsdestoweniger viel Leid übrig, das sich nicht in dieser Weise auf uns selbst zurückführen läßt. Und gesetzt, alles Leiden wäre Menschenwerk, so wüßten wir gern, warum Gott gerade den schlechtesten Menschen die ungeheuerliche Erlaubnis gibt, ihre Mitmenschen zu peinigen. [Vielleicht ist es genauer, hier von den «Geschöpfen», nicht nur von den Menschen zu sprechen. Ich weise keineswegs die Ansicht zurück, daß die «bewirkende Ursache» der Krankheit, oder mancher Krankheit, außer dem Menschen ein anderes erschaffenes Wesen sein könnte]» (*Über den Schmerz*, 105).

⁶ Die neueste Biographie über Lewis stammt von Alistair McGRATH, *C. S. Lewis – Die Biographie*, Gütersloh 2014.

⁷ Das Überwältigtwerden vom seelischen Schmerz hat Lewis in *A Grief observed* eindrucksvoll beschrieben. Zusammengestellt hat er das Büchlein aus Selbstbeobachtungen, die er nach dem Verlust seiner Frau aufgezeichnet und zunächst anonym veröffentlicht hat. Vgl. C. S. LEWIS, *A Grief observed*, mit einem Nachwort von Chad Walsh, New York – Toronto – London 1976; deutsch: *Über die Trauer*, Düsseldorf 2006. Vgl. die eingehende Analyse von Norbert FEINENDEGEN, *Trennung ist unser Los. C. S. Lewis' Reflexionen über die Trauer*, in: MÖLLENBECK – WALD, *Tod und Unsterblichkeit* (s. Anm. 4).

⁸ Viele Denkanstöße gibt Lewis scheinbar beiläufig: «Es macht weiter nichts aus, daß ich natürlich in den Augen jedes unfreundlichen Lesers sozusagen persönlich verantwortlich bin für all die Leiden, die ich zu erklären versuche – geradeso, wie, bis auf den heutigen Tag, jedermann so redet, als hätte Augustinus *gewünscht*, daß die ungetauften Kinder in die Hölle kommen. Aber es macht sehr viel aus, wenn irgendjemand durch mich der Wahrheit entfremdet würde» (*Über den Schmerz*, 113).

⁹ Interessanterweise formuliert Lewis: «Vielleicht ist dies nicht «die beste aller möglichen Welten», aber es ist die einzig mögliche.» Er begründet dies damit, dass göttliche Freiheit nicht Wahlfreiheit sei, wie menschliche Freiheit Wahlfreiheit ist: «Die Freiheit Gottes besteht darin, daß keine andere Ursache denn Er selber Sein Tun hervorbringt und daß kein äußeres Hindernis es hemmen kann – daß Seine eigene Gutheit die Wurzel ist, aus welcher jegliches Tun hervorsprießt, und Seine eigene Allmacht die Luft, in der jegliches Tun erblüht.» (Vgl. «Göttliche Allmacht», in: *Über den Schmerz*, 31–41, hier 40.) Möglicherweise hat er die Eierschalen seines früheren Hegelianismus noch nicht ganz abgelegt. Mit dem christlichen Begriff der *creatio ex nihilo* wird die Unterscheidung der göttlichen Freiheit *ad intra* und *ad extra* gedacht, die das in synchroner Kontingenz Geschaffene als das absolut Nichtnotwendige und daher Zeitliche von den ewigen Gegenständen des göttlichen Willens, der durch die göttliche Erkenntnis bestimmt ist, unterscheidet. Das Nichtnotwendige kann Gott nur durch seinen Willen erkennen. Daher ist «Willkür» Ausdruck der Erwählung zum Sein dessen, was nicht sein muß und daher natürlich nicht ein seiner Existenz vorgängiges «Recht auf Sein» hätte. Gottes Treue zu der von ihm gewollten Bestimmung der Geschöpfe, die bereits sind, ist hingegen Ausdruck seines Wesens. Thomas von Aquin sowie viele weitere Theologen und Philosophen des Mittelalters haben die Unterscheidung zwischen der *potentia Dei absoluta* und der *potentia Dei ordinata* gerade an der Frage festgemacht, ob Gott schaffen könne, was er nicht schafft, also auch eine der Quantität sowie der Qualität nach bessere Welt. Sie bejahen die Möglichkeit, die mit der Unendlichkeit des Schöpfers und der Endlichkeit aller möglichen Geschöpfe begründet wird. (Vgl. *Summa theologiae* I, q. 25, a. 5).

¹⁰ Sein Buch *The Great Divorce*, in dem er die «guten Gründe» zur Sprache kommen läßt, mit denen sich eine ganze Reihe von Menschen für die Hölle entscheiden, hat paränetischen Charakter. Lewis behauptet nicht, die Hölle sei voller Verdammter, er warnt nur angesichts der Tatsache, dass menschliche Freiheit definitiv nur sich selbst lieben wollen kann, also selbstabgrenzend das bloße Wollen-Können will. So macht sie durch ihre Wahl das einzig in dieser Situation noch an sich Wollenswerte für sich noch einmal gegenstandslos, personal entleert. Die Hoffnung auf eine Erfüllung von anderer Freiheit her und auf andere Freiheit hin, für die endliche Freiheit geschaffen ist, könnte so durch die Freiheit selbst ausgeschlossen werden, aus Verzweiflung zur Verzweiflung. Hans Urs von Balthasar hat das Vorwort zur deutschen Übersetzung geschrieben, die im Johannesverlag erschienen ist.

¹¹ Vgl. Jan-Heiner TüCK, *Die Allmacht Gottes und die Ohnmacht des Gekreuzigten. Zu einer Herausforderung christlicher Gottesrede*, in: *IKaZ* 42 (2013) 544–562.

¹² Lewis ist sich der Tatsache bewusst, dass seine Auffassung der freiheitlichen Selbsthabe in der Logik der Liebe sowie die ihr entgegengesetzte Boshaftigkeit des gefallen Menschen dem *common sense* der Neuzeit widerspricht. Vgl. *Über den Schmerz*, 87–88. In den *Dienstanweisungen an einen Unterteufel* verdeutlicht Lewis – durch diabolische Umkehrung – dasselbe am Beispiel der höllischen Liebe, die im Vertilgen des anderen besteht.

¹³ Lewis' z. T. sehr humorvolle Widerlegung solcher Wegerklärungsversuche der Erfahrung des Numinosen, z. B. als Weiterentwicklung der Ur-Angst vor den Toten oder des Ursprungs des Schuldgefühls als Erinnerung an den Ur-Vatermord, sind auch Auseinandersetzungen mit den Denkschemata, die er selbst einst als Atheist bemühte. Für seine Widerlegung naturalistischer Reduzierungen der sittlichen Erfahrung vgl. Uwe MEIXNERS Aufsatz (*Norm, Natur und Nihilismus. Bemerkungen zur moralphilosophischen Essenz von C. S. Lewis' «Die Abschaffung des Menschen»*, in: Thomas MÖLLENBECK – Berthold WALD [Hg.], *Gott-Mensch-Natur. Zum Ur-Grund der Moral mit Josef Pieper und C. S. Lewis*, Paderborn 2014, 129–149).

¹⁴ Gegen die christliche Lehre, Jesus Christus habe für die Menschen gelitten und sei für sie am Kreuz gestorben, hat man eingewendet, es nütze doch niemand etwas, wenn zusätzlich zu allem Leid in der Welt auch noch der Sohn Gottes leide. Wenn er wirklich sei, was er sage, dann hätte er besser vom Kreuz heruntersteigen und nicht nur sich selbst, sondern, indem er den Schmerz ein für alle Mal abschafft, der ganzen Menschheit helfen sollen. Umgekehrt würde – wenn überhaupt die Einigkeit darin besteht, dass die ganze Menschheit als solche nicht unschuldig ist – ein Argument daraus: Wenn er wirklich ist, was er sagt, dann bedeutet (unabhängig von bestimmten soteriologischen Theorien) gerade die Tatsache etwas für uns, dass er anders handelt, als man ihm empfiehlt. Nicht nur das Leben, das Leiden Christi ist *de facto* der Weg, auf dem der Mensch «sein Leben verlieren und gerade so gewinnen», auf dem er «vollkommen wie der Vater im Himmel» werden kann. Und dies in einer Weise, die einerseits seine Gott entfremdete Freiheit und ihre bösen Taten ernst nimmt, in dem Gott sie erleidet; die ihr andererseits aber (durch den Geist auch in den Sakramenten – immer neu sogar in der Buße und der Eucharistie) die Möglichkeit gibt, gerade durch das Leiden Christi und in ihm gewandelt zu werden, indem sie den eigenen Daseinsvollzug, in dieses hineinnehmen, die eigene Gegenwart durch seine Gegenwart bestimmen läßt, was besonders deutlich werden kann im eigenen Leiden. So stellt Paulus z.B. im Zweiten Brief an die Korinther der Liste seiner Bedrängnisse das Bekenntnis voran: «Der Herr aber ist der Geist und wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Wir alle aber, die wir wie im Spiegel, doch mit unverhülltem Angesicht, die Herrlichkeit des Herrn sehen, werden in das gleiche Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn.» (3, 17–18) Es ist das Bild des verklärten Gekreuzigten, dessen «Todesleiden wir an unserem Leib tragen» (4, 10).

MARC KARDINAL OUELLET · ROM

EHE UND FAMILIE IM RAHMEN DER SAKRAMENTALITÄT DER KIRCHE

Herausforderungen und Perspektiven¹

Die kommende außerordentliche Bischofssynode zum Thema der Familie weckt in der Kirche ein beispielloses Interesse, sowohl aufgrund der gravierenden Dringlichkeit der pastoralen Probleme als auch aufgrund der Hoffnungen und Erwartungen, die in den vorbereitenden Konsultationen deutlich werden. Bereits das Zweite Vatikanische Konzil zählte in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* Ehe und Familie an vorderster Stelle zu den dringenden Fragen unserer Zeit.² Seit der Veröffentlichung der Enzyklika *Humane Vitae*, der Synode von 1980 über die Familie und dem gesamten Pontifikat Johannes Pauls II.³ hat die Kirche mit wachsender Besorgnis die Veränderung der Sitten und der Mentalität zur Kenntnis genommen, die sich vor allem im Westen von der biblischen Offenbarung und der christlichen Tradition entfernen.

Papst Franziskus hat die Sendung der Kirche in der zeitgenössischen Welt mit einem «Feldlazarett» verglichen, das sich um die vielen Verwundeten auf dem Schlachtfeld kümmert und ihre Wunden verbindet.⁴ Das Bild beschreibt sehr gut die Situation von Ehe und Familie, die sich seit einigen Jahrzehnten erheblich verschlechtert hat, und das nicht nur auf der Ebene des gelebten Ehelebens, sondern auch von Seiten einer Gesetzgebung, die den traditionellen Werten der Institution Familie widerspricht und von Pressure-Groups gefördert wird, die eine vorherrschende relativistische Denkweise vertreten.

Gegenwärtig wird das ganze Ausmaß des Phänomens erkennbar: die Komplexität der Ehesituationen, die Langsamkeit des juristischen Prozedere zur Untersuchung hinsichtlich der Gültigkeit der Eheschließung, das Beispiel der orthodoxen Tradition und die inoffiziellen Regelungen, die sich aufgrund von pastoralen Erwägungen verbreiten. Hinzu kommt die Welle der Hoffnung, die die Verkündigung von Papst Franziskus ausgelöst hat. All

MARC KARDINAL OUELLET PSS, geb. 1944 in Québec, Dr. theol., 2002–2010 Erzbischof von Québec, seit 2010 Präfekt der Kongregation für die Bischöfe.

diese Faktoren machen von Seiten der Hirten eine vertiefte Reflexion und kreative Initiativen erforderlich, die eine Antwort auf die neuen Herausforderungen der Evangelisierung geben.

Ich teile diese Hoffnung und diese Überzeugung und glaube auch, dass der Heilige Geist uns in der gegenwärtigen Diskussion Wege zur Erneuerung in Treue zur katholischen Tradition zeigen wird. Tradition heißt nicht Immobilität, sondern vielmehr Vorangehen eines lebendigen Organismus, der sich verändert, ohne seine Identität zu verlieren.⁵

Daher glaube ich, dass eine erneuerte Ehe- und Familienpastoral das Erbe des Konzils und die sachgerechte Konzilshermeneutik, wie sie der selige Johannes Paul II. erarbeitet hat, besser bekannt machen muss. Das Konzil hat die Grundlagen gelegt für eine neue Sicht der Sakramententheologie, ausgehend von einem erweiterten Sakramentenbegriff, der analog auf die Kirche angewandt wird. Diese grundlegende Sichtweise erneuert die Beziehung zwischen den sieben Sakramenten und der Kirche, insbesondere im Hinblick auf Ehe und Familie. Deshalb müssen wir wie auf dem Konzil neu von Christus, dem Licht der Völker, ausgehen, um nicht nur die Familienpastoral, sondern die gesamte kirchliche Pastoral ausgehend von der Familie zu überdenken.⁶

Mein Beitrag wird diese veränderte Perspektive in der Sakramententheologie aufgreifen und die organische Verbindung zwischen dem Ehesakrament und der Sakramentalität der Kirche genauer darlegen. Abschließend werde ich im Kontext einer erneuerten Pastoral der Barmherzigkeit, die mit der Unauflöslichkeit der Ehe kompatibel ist, auf einige Kriterien für die Ungültigkeit der Eheschließung hinweisen.

1. Das Zweite Vatikanum und der ekklesiologische Wendepunkt in der Sakramententheologie

Die katholische Tradition beschreibt die sieben Sakramente als «Mittel des Heils», die dem Menschen die Gnade Christi mitteilen. Der heilige Thomas von Aquin erklärt die Logik der Sakramente ausgehend von den Stadien und Situationen des menschlichen Lebens: Geburt, Wachstum, Nahrungsaufnahme, Lebensstand, Versöhnung, Krankheit und Tod. Diese reichhaltige Sichtweise wurde in der Moderne reduziert, weil die Gnade immer mehr als übernatürliche Verdoppelung der Natur gesehen wurde, zuweilen sogar ohne intrinsische Beziehung zu Christus, es sei denn als Wirkursache.

Man hat sich daran gewöhnt, die Sakramente anthropozentrisch zu sehen, in ihrer Funktion für die individuellen menschlichen Bedürfnisse und ohne organische Verbindung mit der Kirche, es sei denn als *Bedingung* für die Zugehörigkeit zur von Christus gestifteten Institution.

Die Entwicklung der Ekklesiologie im 20. Jahrhundert, die in den großen Konstitutionen des Zweiten Vatikanischen Konzils gipfelt, eröffnet neue Perspektiven, indem sie bei der Betrachtung des Geheimnisses der Kirche vom Begriff des Sakramentalen ausgeht: «Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.»⁷ Diese neuartige und tiefgründige Sichtweise der Konstitution über die Kirche wurzelt im biblischen Begriff «mysterion»⁸ und geht in dieselbe Richtung wie zuvor die Konstitution über die heilige Liturgie (SC 2):

Dabei baut die Liturgie täglich die, welche drinnen sind, zum heiligen Tempel im Herrn auf [...]. Zugleich stärkt sie wunderbar deren Kräfte, dass sie Christus verkünden. So stellt sie denen, die draußen sind, die Kirche vor Augen als Zeichen, das aufgerichtet ist unter den Völkern (vgl. *Jes* 11, 12). Unter diesem sollen sich die zerstreuten Söhne Gottes zur Einheit sammeln (vgl. *Joh* 11, 52), bis eine Herde und ein Hirt wird (vgl. *Joh* 10, 16).

Indem das Konzil den Begriff des Sakraments als «Zeichen und Werkzeug der Einheit» auf die Kirche in ihrer Gesamtheit ausweitet, verleiht es den Sakramenten eine intrinsisch kirchliche Bedeutung, welche die vorherige Perspektive vertieft, die auf das Heil der Individuen ausgerichtet war.

Die Kirche als Sakrament zu verstehen, bedeutet ihre Beziehung zur Welt neu zu definieren als sichtbares Zeichen der Gemeinschaft und als Gnadenvermittlung, wodurch der Sinn ihrer Sendung und das ihren Institutionen eigene Wesen klar zum Ausdruck kommt. Unter diesem Gesichtspunkt können alle Sakramente nicht nur neu gedacht werden als Antworten auf anthropologische Bedürfnisse, sondern auch als organische Gliederungen eines Leibes, welcher die Sakramentalität der Kirche in Beziehung zur Welt verkörpert. Die Sakramente gewinnen damit eine missionarische Dimension, insofern sie die Sichtbarkeit der Kirche vor den Augen der Völker ausmachen.

Zu dieser grundlegenden Perspektive der Kirche – Sakrament des Heils, weil Mysterium der *communio* – müssen wir die bräutliche Dimension der Sakramente hinzufügen, die aus der Offenbarung selbst sowie aus der kirchlichen Tradition hervorgeht, von der der Katechismus der Katholischen Kirche Zeugnis gibt:

Das ganze christliche Leben trägt die Handschrift der bräutlichen Liebe Christi und der Kirche. Schon die Taufe, der Eintritt in das Volk Gottes, ist ein bräutliches Mysterium; sie ist sozusagen das «Hochzeitsbad» (vgl. *Eph* 5, 26–27), das dem Hochzeitsmahl, der Eucharistie, vorausgeht. Die christliche Ehe wird wirksames Zeichen, Sakrament des Bundes zwischen Christus und der Kirche. Weil sie dessen

Gnade bezeichnet und mitteilt, ist die Ehe zwischen Getauften ein wahres Sakrament des Neuen Bundes.⁹

Die Sakramentalität der Kirche stützt sich infolgedessen auf die bräutliche Beziehung zwischen Christus und der Kirche, von der der heilige Paulus im Epheserbrief spricht, um den sakramentalen Wert der ehelichen Liebe zwischen einem Mann und einer Frau zu begründen. Die anderen Sakramente sind ebenso Ausfaltungen dieser bräutlichen Beziehung, aber wir werden hier nicht weiter ins Detail gehen, sondern vielmehr die Ehe innerhalb der sakramentalen Struktur der Kirche und ihrer Sendung genauer betrachten.

2. Der Ort der Ehe innerhalb der Sakramentalität der Kirche

Es war von der Vorsehung gefügt und prophetisch, dass das Zweite Vatikanische Konzil den Wert von Ehe und Familie in einer Zeit bestätigt hat, in der die Säkularisierung der Kulturen und der Gesellschaften eine beispiellose und zudem wachsende anthropologische Krise hervorgerufen hat. Den Ernst dieser Krise vorausahnend, schritt das Konzil zu einer «Neuevangelisierung» von Ehe und Familie, indem es neu von Christus ausging und die Schönheit der Familie als Hauskirche offenlegte. Die kirchliche Pastoral ist noch weit entfernt davon, dieses Evangelium von der Familie umzusetzen, das vom Konzil gefördert und vom Apostolischen Schreiben *Familiaris consortio* neu lanciert wurde.

Der Ausgangspunkt: eine Christologie der Ehe

Das Neue des Konzils war, die traditionelle Lehre von Ehe und Familie neu formuliert zu haben, und das ausgehend von einer Christologie der Ehe, so wie es in der pastoralen Konstitution *Gaudium et spes* zum Ausdruck kommt:

Wie nämlich Gott einst durch den Bund der Liebe und Treue seinem Volk entgegenkam, so begegnet nun der Erlöser der Menschen und der Bräutigam¹⁰ der Kirche durch das Sakrament der Ehe den christlichen Gatten. Er bleibt fernerhin bei ihnen, damit die Gatten sich in gegenseitiger Hingabe und ständiger Treue lieben, so wie er selbst die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat (vgl. *Eph* 5, 25). (GS 48)

Über eine juristische Auffassung der Ehe als Vertrag hinausgehend, dachte das Konzil das Sakrament neu in den Begriffen der «Begegnung mit Chris-

tus», dem Bräutigam der Kirche, der «bei den christlichen Gatten bleibt» und ihnen an seiner Liebe Anteil gibt. Das paulinische «wie», das die Teilhabe der Gatten an der Liebe Christi zum Ausdruck bringt, entspricht dem johanneischen «wie» des Hohepriesterlichen Gebets Jesu in Joh 17. Es bedeutet sehr viel mehr als eine Teilhabe durch Nachahmung. Es bestätigt in der Tat eine echte Teilhabe der Gatten an der Liebe Christi zur Kirche. Das bezeugen die unmittelbar anschließenden Worte: «Echte eheliche Liebe wird in die göttliche Liebe aufgenommen und durch die erlösende Kraft Christi und die Heilsvermittlung der Kirche gelenkt und bereichert.» Derselbe Gedanke war bereits in der Konstitution *Lumen gentium* zum Ausdruck gebracht worden:

Die christlichen Gatten endlich bezeichnen das Geheimnis der Einheit und der fruchtbaren Liebe zwischen Christus und der Kirche und bekommen daran Anteil (vgl. Eph 5, 32). Sie fördern sich kraft des Sakramentes der Ehe gegenseitig zur Heiligung durch das eheliche Leben. (LG 11)

Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass das Ehesakrament sich nicht darauf beschränkt, den Gatten bei der Verwirklichung der natürlichen Ziele ihrer Verbindung, nämlich der Einheit der Gatten, der Zeugung von Nachkommen und der Erziehung der Kinder zu helfen. Das Sakrament erhebt vielmehr die menschliche Liebe zur Würde des sakramentalen Zeichens, das heißt einer sichtbaren Wirklichkeit, die Trägerin der unsichtbaren Wirklichkeit der göttlichen Liebe ist, eingefügt in eine Bundesbeziehung mit der Menschheit in Jesus Christus. Hier liegt der Grund für das Verständnis der Berufung zur Ehe als Berufung zur Heiligkeit, zu einer ehelichen und familiären Heiligkeit, die die wahre Natur der Kirche als Braut Christi in der Welt konkret offenbart und verkörpert.

Daher soll die christliche Familie – entsteht sie doch aus der Ehe, die das Bild und die Teilhabe an dem Liebesbund Christi und der Kirche ist (vgl. Eph 5, 32) – die lebendige Gegenwart des Erlösers in der Welt und die wahre Natur der Kirche allen kundmachen, sowohl durch die Liebe der Gatten, in hochherziger Fruchtbarkeit, in Einheit und Treue als auch in der bereitwilligen Zusammenarbeit aller ihrer Glieder (GS 48). Das Konzil hat somit die Lehre von Ehe und Familie aus christologischer Perspektive neu formuliert und so der Familie einen kirchlichen Status im engeren Sinne zugesprochen. Denn kraft der besonderen Gabe des Sakraments (1 Kor 7, 7) ist es gerechtfertigt, die Familie als «Hauskirche»¹¹ zu bezeichnen, wie das einige Kirchenväter getan haben. Das ist nicht bloß ein rhetorischer Begriff. Er ist historisch gegründet auf dem neutestamentlichen «oikos»¹², mit dem die Erfahrung der ersten christlichen Gemeinden beschrieben wird. Dogmatisch gründet er sich auch auf das enge Band zwischen Taufe, Eucharistie und Ehe.

Ein solcher Begriff erfordert dennoch eine theologische Vertiefung, um seine Stringenz und seine Fruchtbarkeit innerhalb der Sakramentalität der Kirche als Ganzes zu erkennen. Als «Zeichen» und «Geheimnis der Einheit» bringt die Kirche diese Sakramentalität insbesondere in den eucharistischen Versammlungen zum Ausdruck, die Begegnungen mit dem Auferstandenen sind. Sie kommt auch in den institutionellen Beziehungen zwischen der Kirche und den Staaten zum Ausdruck, in den missionarischen und karitativen Aktivitäten, im Kampf um Gerechtigkeit und Solidarität. Zudem sind die Familien ein engmaschiges Netz von Oasen der Gemeinschaft für ein Volk, das in der Nachfolge Christi durch die Wüste wandert.

Grundlegung der Familie als Hauskirche

Ich habe bereits weiter oben den Gedanken der Teilhabe der Gatten an der Liebe Christi zur Kirche hervorgehoben. Hierin liegt das Wesentliche des Evangeliums von der Familie, seine Kraft und seine Schönheit, die aus der Taufe hervorgeht und sich in den natürlichen und übernatürlichen Eigenschaften der ehelichen Liebe entfaltet: die Einheit, die Treue, die Fruchtbarkeit und die Unauflöslichkeit. Wir wollen hier bei der Beziehung zwischen Taufe und Ehe verweilen, die die Basis für den kirchlichen Status der Familie bildet.

Die Taufe ist ein Akt der Selbsthingabe an Christus im Glauben auf die Fürbitte der Kirche hin, deren Glauben den stammelnden und schwachen Glauben ihrer Kinder umschließt und verbürgt. Christus antwortet auf diese Gabe durch seine eigene Gabe, die der Seele der Getauften das Siegel seines Lebens als Kind des Vaters einprägt. Sind die Getauften durch das Siegel des Heiligen Geistes gestärkt und in die eucharistische Versammlung eingeführt, dann haben sie auf sakramentale Weise teil an der trinitarischen Gemeinschaft als Glieder des Leibes Christi, der Kirche.

Dieser Austausch der Gaben zwischen Christus und der Kirche, der sich im christlichen Initiationsprozess entfaltet, ist bei der sakramentalen Eheschließung zu einem krönenden Höhepunkt berufen. Denn der Akt der gegenseitigen Hingabe der Ehegatten, vom Austausch des Ehekonsenses am Anfang bis zum Vollzug in der leiblichen Einswerdung, fügt sich ein in einen Glaubensakt, das heißt in die Selbsthingabe an Christus, dem die Gatten bereits durch ihre Taufe angehören, was sie bei ihrer sakramentalen Eheschließung bekräftigen.

Was geschieht bei diesem Austausch der Gaben, der die sakramentale Eheschließung ist? Die Kirche bringt Christus die beiden Getauften in ihrem Akt der gegenseitigen Hingabe im Glauben dar. Christus, der Bräutigam der Kirche, antwortet durch eine bräutliche Gabe, eine Gnadengabe des Heili-

gen Geistes (1 Kor 7, 7), der diesen Bund mit einem unauflöslichen Siegel besiegelt, das nichts anderes ist als die Gegenwart der absoluten und unwiderruflichen Liebe des göttlichen Bräutigams. Deshalb verändert dieser Gabenaustausch zwischen Christus und der Kirche in Bezug auf die Ehegatten, die deren Empfänger sind, ihren persönlichen und kirchlichen Status. Sie waren autonome Individuen, die eine echte Liebe gelebt haben, sie werden ein sakramentales Paar durch die bräutliche Liebe Christi, die sie als Geschenk erhalten und die ihre eigene Liebe bewohnt, indem sie sie heiligt, sie läutert, sie menschlich und kirchlich fruchtbar werden lässt. Die Gatten sind vielleicht nur gekommen, um einen Segen für ihre Liebe zu empfangen. Sie erhalten das Hundertfache, denn Christus «bleibt bei ihnen» und erlöst sie, indem er ihnen den vollen Umfang ihrer Liebe zurückgibt, die von nun an mit einer kirchlichen Sendung ausgestattet ist, und zwar einander «im Herrn» (1 Kor 7, 39) zu lieben und so der Welt im alltäglichen Leben ihrer Familie, der Hauskirche, ein lebendiges Zeugnis von der Liebe Christi zu geben.

Ich spreche hier nicht von einem «Ideal», das den Ehegatten angeboten wird, um sie zu einer treuen und fruchtbaren Liebe zu motivieren. Ich spreche von einer Zugehörigkeit des Ehepaars zu Christus, so wie der Leib zum Haupt gehört, oder wie die Ehegatten einander gehören. Es geht also um eine Zugehörigkeit, durch die sie sich selbst als vollkommen eigenständige Individuen enteignet werden, um sich einander wiederzuschenken innerhalb einer dritten Wirklichkeit, eben der sakramentalen Ehe, deren Identität durch die Gnade der Weihe (*quasi consecrati*)¹³ und Heiligung konstituiert wird, die oben beschrieben wurden.

So erhält die Familie den Status als Hauskirche nur auf der Grundlage dieses Austauschs von Gaben, der im Fleisch der Ehegatten das Geheimnis des Bundes zwischen Christus und der Kirche vollzieht. Wie die Taufe die grundlegende Voraussetzung dieses Bundes ist, so ist die Eucharistie dessen privilegierter Ort, insofern sie die beständige Feier des bräutlichen Geheimnisses Christi und der Kirche *par excellence* ist.

Die Ehe als echtes Zeugnis der Eucharistie, ein bräutliches Geheimnis

Taufe und Eucharistie sind in der Tat zwei konstitutive und komplementäre Aspekte der Brautschaft der Kirche, die den Kontext für die Sakramentalität der Ehe bildet. Durch den Austausch des Ehekonsenses «im Herrn» und den leiblichen Vollzug – der das vom Schöpfer gewollte und von Christus, dem Erlöser, bestätigte (vgl. Gen 2, 24; Mt 19, 5; Mk 10, 8) ursprüngliche und sakramentale «Ein-Leib-Werden» verwirklicht – trachtet das Ehepaar nach einer «innige[n] Gemeinschaft des Lebens und der Liebe»¹⁴, die glücklich und der Brautschaft der Kirche würdig sein soll.

In diesem Rahmen bringt die eucharistische Kommunion des Ehepaares dessen vitale Zugehörigkeit zu Christus und zur Kirche zum Ausdruck, die ebenso genährt wird vom regelmäßigen Empfang der sakramentalen Losprechung von Schuld. Das sakramentale Ehepaar gehört daher von seinem Wesen her zum eucharistischen Geheimnis, weil die den christlichen Ehegatten eigene Gnade der Inhalt des Sakramentes ist: die Liebe Christi zur Kirche bis zum Tod und zur Auferstehung, eine unzerstörbare und über alle Schuld siegende Liebe, deren Sakrament die Ehe ist. Das christliche Ehepaar hat also einen direkten Zugang zu diesem Sakrament kraft der ihm eigenen sakramentalen Identität.

Diese intrinsische Verbindung empfiehlt den Gatten nicht nur die häufige Kommunion im Hinblick auf die Erfüllung der ihrem Eheversprechen inhärenten Pflichten, sondern gebietet ihre Offenheit und ihre Achtung der Zusage Christi ihnen gegenüber mit allen ihren Anforderungen. Empfängt das Ehepaar die sakramentale Kommunion, dann sagt es dadurch erneut Ja zum Bund Christi und der Kirche, der den Bund der Ehegatten umfasst, unterstützt, heiligt und erlöst. Die Ehegatten sind dabei berufen, einer Liebe zu dienen, die größer ist als ihre eigene Liebe, die auf geheimnisvolle Weise in ihnen gegenwärtig ist, trotz der Wechselfälle des menschlichen Lebens.

Christus setzt also in der Existenz der sakramentalen Ehepaare objektiv sein Zeugnis der treuen und fruchtbaren Liebe fort, was auch immer die Höhen und Tiefen des ehelichen Lebens sein mögen. Wenn auch der Verlust der heiligmachenden Gnade ein Ehepaar manchmal vom Kommunionempfang abhalten kann, so bleibt das Eheband (*res et sacramentum*) immer eine objektiv gegebene Tatsache, die fortfährt, die Treue Christi zu seiner Kirche zu bezeugen, selbst im Fall einer tatsächlichen Trennung der Ehegatten.

Das ist der Grund für die Unmöglichkeit einer weiteren sakramentalen Ehe für zivil Geschiedene, die ihre erste Verbindung verlassen haben.¹⁵ Eine solche Möglichkeit würde direkt der unumstößlichen Zusage des Bräutigams Christus in Bezug auf die erste Verbindung widersprechen. Folglich ist auch die eucharistische Kommunion ausgeschlossen, weil sie in erster Linie ein «Ja» zum Zeugnis der bräutlichen Liebe Christi zu uns ausdrückt, und zwar innerhalb der umschließenden Brautschaft der Kirche. Eine solche Geste in der Situation der Wiederverheiratung würde Christus gewissermaßen zu einem sakramentalen Zeichen zwingen, das seinem eigenen Zeugnis widerspricht. Deshalb hat die Kirche gegenüber den wiederverheirateten Geschiedenen immer eine Grenze beibehalten, ohne sie aus der Gemeinschaft auszuschließen und ebensowenig aus der eucharistischen Versammlung und dem Gemeindeleben.¹⁶ Sollte man unter den gegebenen Umständen diese Grenze im Namen einer erneuerten Pastoral der Barmherzigkeit überschreiten? Das ist die Frage, die sich viele gerade jetzt stellen und die im Licht der kirchlichen Dimension der Sakramente behandelt werden muss.

3. Neue Perspektiven für eine veränderte Pastoral, die sich an der Barmherzigkeit gegenüber den Familien von heute orientiert

Aufgabe der kommenden Bischofssynode in Rom wird es sein, die Situation der Familien von heute zu untersuchen und pastorale Orientierung anzubieten, die in der Lage ist, die Ehepaare zu stärken, die trotz allen Gegenwinds treu geblieben sind, aber auch die durch ein Scheitern der Liebe verwundeten Menschen zu heilen und denjenigen Familien in irregulären Situationen zur Hilfe zu kommen, die dennoch nach einem echten Leben aus der Gnade streben. Zu dieser Personengruppe zählen sicherlich die wiederverheirateten Geschiedenen, die heute noch zahlreich sind, deren Anzahl aber aufgrund der aktuellen Entwicklungen zuungunsten der Ehe als sozialen Wertes, und aufgrund des schwindenden Bewusstseins von der Ehe als Einheit eines Mannes und einer Frau sinken wird. Viele heiraten heute gar nicht, sondern beschränken sich auf eine mehr oder weniger lange Zeit des Zusammenlebens, je nach der Stärke der Gefühle und den Lebensumständen.

Eine Pastoral der Barmherzigkeit muss ihre Aufmerksamkeit zunächst darauf richten, die Frau und den Mann von ihrer Bindungsangst zu befreien, die ein großes Hindernis für jede Suche nach Glück ist. Nur eine neue Verkündigung Christi, des Erlösers, kann die Menschheit befreien von der Sinnleere, die durch die Furcht entsteht, so zu lieben, wie der Schöpfer es gewollt und der Erlöser es wiederhergestellt hat. In diesem Zusammenhang ist an das Erbe Johannes Pauls II., des Papstes der Familie, zu erinnern, das die Synode nun durch eine organische Pastoral der christlichen Initiation, der Ehevorbereitung und der Begleitung der Familien in entsprechender Weise wieder neu verbreiten kann.

Was die wiederverheirateten Geschiedenen angeht, die nach einer Regulierung ihrer Teilnahme am kirchlichen Leben streben, muss man sicherlich ihre Bereitschaft zu einem Weg der Bekehrung, der Buße und des geistlichen Wachstums von Herzen begrüßen und aufgreifen. Dabei ist die Verschiedenheit der Situationen und der Verantwortlichkeiten im Fall des Scheiterns von Ehen, für die eine angemessene rechtliche Lösung nicht möglich ist, mit aller Sorgfalt zu berücksichtigen. Man muss diesen Menschen helfen, ihr Leben der Einheit mit Christus unter den neuen Umständen wiederherzustellen, allerdings mit der Grenze, die von der Wahrheit der Sakramente der Kirche gesetzt wird.

Die Weite der nichtsakramentalen Barmherzigkeit

Die Ehepaare in irregulären Situationen leiden sicherlich darunter, aber es ist möglich, dieses Leid zu mindern durch eine erneuerte Verkündigung

der Barmherzigkeit Gottes außerhalb des engeren sakramentalen Rahmens. Christus wurde zu uns gesandt, um durch sein Kreuz, seinen Tod und seine Auferstehung die Welt mit Gott zu versöhnen. Die Welt ist bereits mit Gott versöhnt durch die Vollendung des Pascha-Mysteriums Christi. Die Sendung der Kirche besteht darin, dieses Ereignis zu bezeugen durch die Verkündigung des Kerygmas und die Spendung der Sakramente. Der Kirche obliegt allerdings nicht die exklusive und vollständige «Verwaltung» der Barmherzigkeit. Im Gegenteil, sie ist nur ein vor den Völkern aufgerichtetes Zeichen, um zu bezeugen, dass diese göttliche Barmherzigkeit der ganzen Menschheit gilt.

Die Kirche verkündet eine bereits feststehende Wahrheit und sie bekräftigt durch sakramentale Zeichen diese Barmherzigkeit, die den Rahmen der Zeichen und selbst die Grenzen der Kirche überragt. Man muss demnach den wiederverheirateten Geschiedenen, die ihre Fehler bereuen und eine neue Verbindung nicht verlassen können, immer wieder neu sagen, dass in ihrer neuen Situation die Barmherzigkeit Gottes sie in ihrem Innersten erreicht, «wenn sie ausdauernd geblieben sind in Gebet, Buße und Liebe» (FC 84), auch wenn es kein öffentliches Zeugnis durch die eucharistische Kommunion geben kann.

Der Grund für diese Grenze auf sakramentaler Ebene wurde oben bereits angesprochen. Es geht um die Wahrheit des Zeugnisses Christi. Die neue Situation der wiederverheirateten Geschiedenen kann dieses Zeugnis nicht mehr in Wahrheit zum Ausdruck bringen, weil die neue Situation im Widerspruch steht zur Liebe Christi, die treu bis in den Tod ist. Es handelt sich nicht um mangelnde Barmherzigkeit von Seiten der Kirche, wenn sie nicht die sakramentale Lossprechung und die eucharistische Kommunion erlaubt, selbst nach einer echten Bekehrung der wiederverheirateten Geschiedenen. Es geht um die Treue Christi zu seinem eigenen Zeugnis, und die Kirche fühlt sich nicht frei, dies zu ändern, andernfalls würde sie jene Wahrheit verraten, die die Grundlage der Unauflöslichkeit der Ehe ist.

Diese schmerzliche Grenze hindert die Barmherzigkeit nicht daran, wirklich das Herz und die Seele von Menschen in irregulären Situationen zu erreichen. Diese Grenze zu setzen bedeutet nicht, zu erklären, dass diese Ehepaare im Stand der Todsünde leben und ihnen aus diesem moralischen Grund die Kommunion verweigert würde. Sie können aufrichtig bereuen und Vergebung erlangen, ohne jedoch die Tröstung des sakramentalen Zeichens empfangen zu können. Der Grund für diese Grenze, ich wiederhole es, ist nicht in erster Linie moralisch, sondern sakramental. Ihre zweite Ehe bleibt ein objektives Hindernis, das es ihnen nicht erlaubt, in Wahrheit am öffentlichen Zeugnis für die Sakramentalität Christi und der Kirche teilzunehmen.

Geistliche und sakramentale Kommunion

Die wiederverheirateten Geschiedenen können dennoch in aller Demut um die Gnade bitten, mit Christus vereint zu sein, auch ohne die sakramentalen Zeichen. Das Wesentliche der sakramentalen Gnade kann diesen Ehepaaren unter der Form der «geistlichen Kommunion» mitgeteilt werden, die kein schwacher Ersatz der sakramentalen Kommunion ist, sondern vielmehr eine ihr eigene Dimension. Denn jede sakramentale Teilhabe am Leib und Blut Christi muss zuallererst der Ausdruck einer geistlichen Kommunion sein, das heißt Ausdruck des Standes der Gnade, den die eucharistische Kommunion nährt und verstärkt. Der Apostel Paulus erinnert uns daran, dass wer außerhalb dieser geistlichen Kommunion «isst und trinkt, ohne zu bedenken, dass es der Leib des Herrn ist, sich das Gericht zuzieht, indem er isst und trinkt» (1 Kor 11, 29).

Die Verkündigung der Barmherzigkeit durch die Kirche muss demnach zuerst diesen Punkt klarstellen und bekräftigen, dass die wiederverheirateten Geschiedenen Zugang zu dieser geistlichen Dimension der sakramentalen Kommunion haben. Außerdem muss sie im Licht der vom Zweiten Vatikanischen Konzil geschaffenen neuen Perspektiven in Bezug auf die Sakramentalität der Kirche die Bedeutung der sakramentalen Kommunion erweitern. Tatsächlich besteht zwischen der Teilhabe am eucharistischen Leib Christi und der Gemeinschaft mit seinem Leib, der Kirche, eine untrennbare Verbindung. Man kann nicht Amen sagen zum in der Kommunion empfangenen Leib Christi, ohne zugleich seinen kirchlichen Leib anzunehmen, ohne eine Verpflichtung zur Liebe gegenüber allen Gliedern dieses Leibes. Unter diesem Gesichtspunkt muss man den Gläubigen helfen, alle Facetten der sakramentalen Kommunion wertzuschätzen, jene der Teilhabe an der eucharistischen Versammlung zum Beispiel, die es ermöglicht, gemeinsam mit allen das Opfer Christi darzubringen, jene der Geschwisterlichkeit aus Anlass von gemeinschaftlichen Aktivitäten oder Initiativen zugunsten der Armen.

Genauso wie im Fall der Nicht-Christen oder Christen anderer Konfessionen, wo Gott nicht an die sakramentale Ordnung gebunden ist, so wirkt die Barmherzigkeit Gottes im Leben der Gläubigen, die unter einem sakramentalen «Handicap» leiden. Diese Gläubigen geben weiterhin Zeugnis von der absoluten Treue Christi, gerade indem sie sich der sakramentalen Kommunion enthalten aus Achtung vor dem göttlichen Partner, der die erste Verbindung trotz des Scheiterns der Ehe nicht gebrochen hat. Um jeden Preis kommunizieren zu wollen bedeutet, diesem göttlichen Partner die Beteiligung an einem falschen Zeugnis aufzuzwingen.

Ausgenommen in wirklich außergewöhnlichen Fällen, wo der juristische Weg einer Anerkennung der Nichtigkeit unmöglich ist, wo aber die

pastorale Überzeugung einer solchen Ungültigkeit besteht, kann ich nicht erkennen, „wie ein Weg der Buße von gültig verheirateten und geschieden wiederverheirateten Personen einen Zugang zur Lossprechung und zur sakramentalen Kommunion möglich machen soll. Es scheint mir von entscheidender Wichtigkeit zu sein, dass die außergewöhnlichen Fälle allein den Bereich einer Überzeugung von der Ungültigkeit betreffen und nicht den Fall einer echten Bekehrung nach dem Scheitern einer ersten sakramental geschlossenen Ehe.¹⁷ Es gibt keine Bekehrung, die die erste Wirkung des Sakraments verändern könnte: das Eheband, das unauflöslich ist, weil es an das Zeugnis Christi selbst gebunden ist. Anders zu handeln würde bedeuten, mit Worten die Unauflöslichkeit der Ehe zu bekennen und sie in der Praxis zu leugnen und so Verwirrung im Volk Gottes zu stiften, besonders bei denjenigen, die aus Treue zu Christus Gelegenheiten zu einem Neuanfang geopfert haben.

Die neuen Perspektiven für einen pastoralen Ansatz, der auf die Barmherzigkeit gegründet ist, müssen in der Kontinuität der traditionellen Lehre der Kirche verortet sein, die Ausdruck der göttlichen Barmherzigkeit ist, und dies bis hinein in die Grenzen für den Empfang der Sakramente. Denn die Kirche, die Braut Christi, sorgt sich um das Glück ihrer Kinder, das sich nirgendwo anders findet als in der Wahrheit des Bundes. Folglich steht und fällt ihre Pastoral der Barmherzigkeit mit dieser Wahrheit.

In der pastoralen Kreativität der Kirche bezüglich der Probleme von Ehe und Familie muss die Perspektive der sakramentalen Kommunion ausgeweitet werden und im Zusammenhang mit der Sakramentalität der Kirche gesehen werden. Die Kirche muss neu deutlich machen, dass ein echtes Leben aus der Gnade auch möglich ist ohne eine volle Teilnahme an der sakramentalen Ordnung, und sie muss Menschen in den verschiedensten irregulären Situationen einladen, sich nicht von der Gemeinschaft zu entfernen, sondern sich dort brüderlich zu engagieren und daran zu denken, dass «die Liebe viele Sünden zudeckt» (1 Petr 4, 8). Sie soll sie ebenso daran erinnern, dass die eucharistische Kommunion auch über andere Formen der eucharistischen Frömmigkeit erfolgen kann, die die geistliche Kommunion nähren: Prozessionen, eucharistische Anbetung, Besuch des Allerheiligsten etc. Kurz gesagt: Lassen wir uns nicht in eine verengende Sichtweise der Kommunion für wiederverheiratete Geschiedene einzwängen und suchen wir zugleich die Lösung von Fällen ungültig geschlossener Ehen zu erleichtern.

Kriterien für die Ungültigkeit von sakramental geschlossenen Ehen

Die Arbeit der Ehegerichte ist heute grundlegender denn je, um über den Fall der Ungültigkeit einer Ehe zu entscheiden, ausgehend von der Unter-

suchung der Wahrheit des Ehebandes, auf der die Annullierung oder Anerkennung der Ehe beruht. Diese Arbeit muss objektiv und unparteiisch sein, ausgeübt mit einem echten pastoralen Geist und mit Blick auf die Treue der Kirche zum Geheimnis des Bundes und das oberste Gesetz des Seelenheils.

Papst Benedikt XVI. hat mehrfach die Frage der Beziehung zwischen Glaube und Sakrament behandelt, weil heutige pastorale Situationen uns häufig mit Getauften konfrontieren, die keinen Glauben haben. Wie soll man die Grenze festlegen, wo die Abwesenheit von Glauben das Sakrament ungültig macht? Ist es immer ausreichend, dass diejenigen, die um das Ehesakrament ersuchen, getauft sind und die vage Absicht haben, «zu tun, was die Kirche tut»? Das ist eine komplexe Frage, die Aufmerksamkeit verdient und die Suche nach angemessenen Kriterien erforderlich macht.

Im Ehegespräch wird die Absicht des zukünftigen Paares geprüft, sich zu binden in Anerkennung der Zwecke der Ehe, die den Gütern entsprechen, die in der Tradition seit Augustinus definiert werden als Treue (*fides*), Nachkommen (*proles*) und Unauflöslichkeit (*sacramentum*). Eine förmliche Ablehnung dieser Zwecke verwirkt die Autorisierung zur Feier des Sakraments, denn der Ehekonsens wäre ungültig, weil er nicht dem Wesen des Ehevertrages und damit nicht dem Wesen des Sakraments entsprechen würde. In diesem Zusammenhang hat Johannes Paul II. im Jahr 2003 präzisiert, «dass eine Haltung der Eheschließenden, die nicht der übernatürlichen Dimension in der Ehe Rechnung trägt, diese nur ungültig machen kann, wenn sie deren Gültigkeit auf der natürlichen Ebene berührt, in die das sakramentale Zeichen eingegossen ist».¹⁸

Papst Benedikt XVI. lädt allerdings dazu ein, die Reflexion über das *bonum coniugum* fortzusetzen und zeigt, wie wichtig die auf den Glauben gegründete Liebe für dessen authentische Verwirklichung ist: «Dem Vorsatz der christlichen Eheleute, eine wahre *«communio coniugalís»* zu leben, wohnt in Wahrheit eine dem Glauben eigene Dynamik inne, durch die die *«confessio»*, die aufrichtige persönliche Antwort auf die Heilsbotschaft, den Gläubigen in Gottes Liebeshandeln einbezieht.»¹⁹ Das Fehlen eines lebendigen Glaubens beeinträchtigt dieses Einbezogensein und damit das *bonum coniugum*. In bestimmten Fällen kann es sogar den Konsens ungültig machen, «zum Beispiel im Falle einer Verwirrung der Ordnung durch einen der Ehepartner aufgrund eines falschen Verständnisses des Ehebands, des Gleichheitsprinzips oder im Falle einer Ablehnung der dualen Vereinigung, die den Ehebund kennzeichnet, im Zusammenhang mit dem möglicherweise gleichzeitig bestehenden Ausschluss der Treue und dem Vollzug des Geschlechtsaktes *«humano modo»*».²⁰

Kirchengerichte sind mit diesen Unterscheidungskriterien vertraut, aber die Frage der Beziehung zwischen Glaube und Sakrament würde vertiefende Untersuchungen verdienen. Sollte für die Gültigkeit des Sakraments von

den Verlobten ein Minimum an Glauben gefordert werden? Ist die Tatsache, dass sie um das Sakrament bitten, ausreichend, um sagen zu können, dass sie «die Absicht haben, zu tun, was die Kirche tut»? Es gibt auf diese Fragen keine abstrakten Antworten, denn jeder Fall muss einzeln behandelt werden. Im Hinblick auf die Rolle der Kirche in der Feier der Sakramente, die wir oben angesprochen haben, würde ich sagen, dass es ausreichend ist, auf dem negativen Weg vorzugehen, das heißt, den Zugang zu den Sakramenten dann zu verweigern (oder später die Ungültigkeit der Ehe anzuerkennen), wenn die Verlobten nicht anerkennen, dass sie durch ihre Taufe Glieder der Kirche sind, wenn sie sich offen als ungläubig bekennen und/oder kein Interesse daran zeigen, einen Weg der Vorbereitung zu gehen, der über ein als pure juristische Formalität betrachtetes Treffen hinausginge. Der respektvolle und herzliche pastorale Dialog mit denjenigen, die das Sakrament der Ehe empfangen wollen, muss ihnen demnach verständlich machen, dass die Kirche an die Wahrheit der Sakramente des Glaubens gebunden ist.

Auf jeden Fall darf man das Evangelisationspotential nicht unterschätzen, das mit der Bitte eines Paares um die kirchliche Trauung gegeben ist. Denn wenige menschliche Situationen sind so günstig für die Verkündigung des Evangeliums und die Begegnung mit Christus wie das Ereignis der Liebe zwischen einem Mann und einer Frau, die sie etwas vom Geheimnis Gottes erleben lässt, der die Liebe ist.



Das Thema der Ehe zog die Aufmerksamkeit der Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil an, weil die Zukunft der Evangelisierung und der Menschheit über die Familie geht. Diese oft von Johannes Paul II. zum Ausdruck gebrachte Überzeugung stützt sich auf die Rolle der Ehe und der Familie innerhalb der Sakramentalität der Kirche, deren Sendung als Leib und Braut Christi es ist, die Teilhabe an der Gemeinschaft der Dreifaltigkeit in der Menschheit auszubreiten. Diese Sakramentalität gliedert sich in die sieben Sakramente, die die Bundesbeziehung zwischen Christus und der Kirche als bräutliches Geheimnis strukturieren, dessen Fruchtbarkeit der Feier der Taufe und der Eucharistie entströmt.

Die auf das Sakrament der Ehe gegründete Hauskirche fügt sich in diese kirchliche «Architektur» der Sakramententheologie. Die Hauskirche wird evangelisiert und ist selbst evangelisierend in dem Maße, in dem die Schönheit ihrer «Gemeinschaft des Lebens und der Liebe»²¹ das Zeugnis der dreifaltigen Liebe in der Geschichte transparent werden lässt, ein wenig wie die Pracht der Kathedrale der *Sagrada Familia* in Barcelona die Blicke der ganzen Welt anzieht, da die Menschen von ihrer Schönheit und Originalität fasziniert sind. Verkünden wir folglich deutlich und mutig unsere Über-

zeugung, dass die Familie eine große Ressource ist, um eine echte pastorale Umkehr zu bewirken in einer Kirche, die als ganze missionarisch ist.

In jeder auf die sakramentale Ehe der Gatten gegründeten Familie setzen Christus und die Kirche ihr göttliches und menschliches Zeugnis für eine unauflöslich treue und fruchtbare Liebe fort. Die Schwächen, die Fehler und das Scheitern so vieler Ehepaare heute sind einmal mehr ein Grund für eine erneuerte Verkündigung des Evangeliums von der Familie und für eine Pastoral der Barmherzigkeit, die allen Familien Frieden, Versöhnung, verschiedenartige Heilung und Besinnung bringt.

Von der gegenwärtigen Diskussion angeregt, wird die barmherzige Liebe der Hirten umso wirksamer und trostbringender sein, wenn sie sich unmissverständlich auf die Wahrheit des Bundes stützt: die absolute Treue Christi und der Kirche, zugesagt in jeder sakramentalen Ehe, die Unterpfand des Glücks und der Freude für die Menschheit ist. «Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen» (Mt 19, 6; Mk 10, 9).

Aus dem Französischen übersetzt von Johanna Weissenberger.

ANMERKUNGEN

¹ Der Text beruht auf einem Vortrag anlässlich der feierlichen Eröffnung des Gerichtsjahres des Kirchengerichts von Valencia am 27. März 2014. Er wird in englischer Sprache veröffentlicht in: *Communio: International Catholic Review* (Summer 2014).

² Vgl. *Gaudium et spes*, II. Hauptteil, Kapitel 1.

³ JOHANNES PAUL II., *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan*, Fe-Medienverlag, Kitzleg 2008; Apostolisches Schreiben *Familiaris consortio* (Die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute), 1981; Apostolisches Schreiben *Mulieris dignitatem* (Über die Würde und Berufung der Frau) (1988); *Brief an die Familien* (1994).

⁴ Interview mit PAPST FRANZISKUS von Antonio SPADARO SJ im August 2013. Text abrufbar unter: http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/online_exklusiv/details_html?k_beitrag=3906412.

⁵ «Die Religion der Seelen soll die Art der Leiber nachahmen, die im Verlauf der Jahre wohl ihre Teile entfalten und entwickeln, aber doch dieselben bleiben, die sie waren» (VINZENZ VON LÉRINS, *Commonitorium adversus Haereticos XXIII: Fortschritt im Glauben*, in: *Des Sulpicius Severus Schriften über den hl. Martinus. Des heiligen Vinzenz von Lerin Commonitorium. Des heiligen Benediktus Mönchsregel* [Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 20], Kempten – München 1914, 29). Vgl. dazu auch John Henry NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1845 (dt.: *Über die Entwicklung der Glaubenslehre*, übersetzt von Johannes Artz, hg. v. Theodor Haecker, Mainz 1969).

⁶ Vgl. Marc OUELLET, *Die Familie – Kirche im Kleinen. Eine trinitarische Anthropologie*, aus dem Englischen und Französischen übertragen von Adrian Walker, Einsiedeln 2013 (Neue Kriterien 13); DERS., *Mistero e sacramento dell'amore. Teologia del matrimonio e della famiglia per la nuova evangelizzazione*, Siena 2007; DERS., *La vocazione cristiana al matrimonio e alla famiglia nella missione della Chiesa*, Rom 2005. Vgl. dazu auch: Alain MATTHEEUWS, *Les «dons» du mariage. Recherche de théologie morale et sacramentelle*, Brüssel 1996; Giorgio MAZZANTI, *I sacramenti, simbolo e teologia*, Bd. 1: Allgemeine

Einleitung, Bologna 1997; Carlo ROCHETTA, *Il sacramento della coppia*, Bologna 1996; Dionigi TETTA-MANZI, *La famiglia nel mistero della Chiesa. Fecondità teologico-pastorale di Familiaris consortio trent'anni dopo*, in: *La rivista del clero italiano*, Bd. 12, 2010, 822ff.

⁷ *Lumen gentium*, Nr. 1.

⁸ Vgl. G. BORNKAMM, *Mysterion*, in: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Bd. VII, Brescia 1971; Carlo ROCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal «Mysterion» al «Sacramentum»*, Bologna 1989; Louis BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mistica*, Vatikanstadt 1998.

⁹ *Katechismus der Katholischen Kirche*, 1617 (vgl. DS 1800; CIC, can. 1055 § 2).

¹⁰ Vgl. Mt 9, 15; Mk 2, 19–20; Lk 5, 34–35 und Joh 3, 29 wie auch 2 Kor 11, 2; Eph 5, 27; Offb 19, 7–8; 21, 2 und 9.

¹¹ Vgl. *Lumen gentium*, Nr. 11; Dekret über das Laienapostolat *Apostolicam actuositatem*, Nr. 11. Der Ausdruck hat seinen Ursprung bei Augustinus und Johannes Chrysostomus: «...cum tota domestica vestra ecclesia» (AUGUSTINUS, *De bono viduitatis liber*, PL 40, cap. 29, col. 450); «Domum enim vestram, non parvam Christi Ecclesiam deputamus» (*Epistola* 188, cap. 3, PL 33, col. 849); «Ἐκκλησίαν ποιήσῃ σου τὴν οἰκίαν» (JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *In Genesim sermo* VI, cap. 2, PG 54, col. 607).

¹² Vgl. dazu OUELLET, *Die Familie* (s. Anm. 6), 74–76.

¹³ PIUS XI. sagt, dass die Ehegatten «gestärkt, geheiligt und gleichsam geweiht werden durch ein so großes Sakrament» (Enzyklika *Casti connubii*, I, 3). Dieser Gedanke wird aufgegriffen vom Zweiten Vatikanischen Konzil in *Gaudium et spes* (48) sowie von Johannes Paul II. in *Familiaris consortio* (56) und im Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Vita consecrata* (62).

¹⁴ *Gaudium et spes*, Nr. 48; vgl. JOHANNES PAUL II., *Familiaris consortio*, Nr. 13.

¹⁵ Vgl. Mt 19, 9; Mk 10, 11–12; Lk 16–18; 1 Kor 7, 10–11.39.

¹⁶ Vgl. JOHANNES PAUL II., *Familiaris consortio*, Nr. 84; BENEDIKT XVI., *Sacramentum caritatis*, Nr. 27–29.

¹⁷ Ich beschränke mich hier darauf, den Bereich zu umschreiben, in dem Ausnahmen möglich sind. Denn um Beispiele zu nennen, die Kriterien und das Prozedere zu präzisieren, die Bedingungen und Verantwortlichkeiten gegenüber den implizierten pastoralen Entscheidungen festzulegen, wäre ein anderer Ansatz als der hier vorliegende notwendig. Wie aus diesen letzten Worten klar werden sollte, ist die Identifizierung dieses Bereichs keineswegs gleichzusetzen mit einer Verschiebung der Lösung solcher Fälle in das «Forum internum».

¹⁸ JOHANNES PAUL II., *Ansprache an die Römische Rota*, 30. Januar 2003.

¹⁹ BENEDIKT XVI., *Ansprache an die Römische Rota*, 26. Januar 2013.

²⁰ Ebd.

²¹ JOHANNES PAUL II., *Familiaris consortio*, Nr. 13.

EINE ALTE AUFGABE NEU BEDENKEN

Editorial

«Mission» ist heute fast zum Unwort geworden, «Apologetik» ebenfalls. Missionieren ist verpönt, und apologetisches Reden kaum weniger. Beides gilt als politisch unkorrekt; es missachte die Meinung des Anderen, gefährde die Religions- und Gewissensfreiheit und betrachte die eigene Religion als die einzig wahre. Und doch ist heute, wo mehr Christen als je verfolgt und vertrieben werden, eine Verteidigung des Christentums und die Verkündigung des Evangeliums vielleicht noch dringlicher als in früheren Zeiten. Die von den beiden «Unworten» bezeichnete Aufgabe bleibt deshalb bestehen, nur hat man dafür neue, politisch korrektere Namen eingeführt: «Neue Evangelisierung» und «Fundamentaltheologie». Doch decken diese neuen Namen die alte Aufgabe wirklich ab?

Das vorliegende Heft versucht, diese Frage für die christliche Apologetik zu beantworten. Dass die Fundamentaltheologie nur einen Teil der Aufgaben der alten Apologetik abdeckt, ist für jeden Sachverständigen leicht ersichtlich. Auch sie hat es zwar mit einer Darlegung der Glaubwürdigkeit des Christentums zu tun; doch sie wendet sich in erster Linie an gläubige Christen, namentlich an künftige Theologen. Seit Beginn des Christentum wandte sich jedoch das, was später Apologetik genannt wurde, an Menschen, die den christlichen Glauben noch nicht kannten oder ihn gar ablehnten und bekämpften. Gerade diese Adressatengruppe ist heute größer und aktueller denn je. Die allgemeine Tendenz zur Säkularisierung und Wissenschaftsgläubigkeit erklärt jeden religiösen Glauben als unzeitgemäß, und auf der andern Seite lässt die Vielzahl der Weltreligionen das Christentum bestenfalls als eine Religion unter andern erscheinen. In dieser globalen Situation verwundert es nicht, dass nicht wenige Christen in ihrem Glauben verunsichert sind oder damit nicht mehr viel anzufangen wissen.

So finden wir uns heute in einer ähnlichen Situation wie einst das kleine Grüppchen der ersten Christen im weiten und ihnen oft feindlich gesinnten Römerreich. Was wir von ihnen lernen können im Umgang mit unserer Umwelt, versuchen einige der folgenden Beiträge zu zeigen. *Jean-Luc Marion* weist auf den Unterschied der altchristlichen Apologien gegenüber der späteren Schul-Apologetik hin und auf die geistige Haltung, von der jede Apologie auch heute noch getragen sein muss. Der Beitrag von *Knut*

Backhaus, der das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte als Apologie gegenüber dem übermächtigen Römischen Kaiserreich liest, zielt untergründig ebenfalls auf die heutige Situation ab. Ausdrücklicher liest der Patristiker *Michael Fiedrowicz* die Apologien der Kirchenväter auf einem Hintergrund, der dem unserem fast zum Verwechseln ähnlich sieht.

Peter Henrici versucht, den historischen Bogen nachzuzeichnen, der von jenen Apologien über die Schul-Apologetik zur heutigen apologetischen Situation geführt hat. *Vincent Holzer* und *Thomas Brose* stellen zwei komplementäre Beispiele für eine zeitgemäße Apologie vor: Holzer weist auf Hans Urs von Balthasars unapologetische Apologie hin, Brose berichtet von seinem eigenen Erleben im (nach)kommunistischen Umfeld. Vieles und viele andere hätten hier noch aufgeführt werden können. Schließlich waren einige der Hauptakteure des II. Vatikanischen Konzils einer Apologie in erneuerter Gestalt verpflichtet: Henri de Lubac, Yves Congar, Karl Rahner, Joseph Ratzinger, Hans Küng... Mit seinen großen Texten *Dei Verbum* und *Gaudium et Spes* hat sich das Konzil in ihre Linie gestellt.

Aus den vorgelegten Überlegungen geht nicht nur hervor, dass eine Apologie des Christentums auch heute noch aktuell, ja unverzichtbar ist. Als Wegbereiterin für eine neue Evangelisierung bleibt sie unentbehrlich. Doch hat eine solche Apologie wohl weniger mit Vernunftbeweisen zu argumentieren, als vielmehr den christlichen Glauben liebenswert zu machen und aufzuzeigen, wie belangvoll und bereichernd er für das Menschsein des Menschen ist. Konkrete Modelle einer solchen zeitgemäßen Apologie legt dieses Heft nicht vor; es will vielmehr einen Weg zu ihrer Ausarbeitung zeigen, indem es zu weiteren Überlegungen anregt.

Peter Henrici

JEAN-LUC MARION · PARIS – CHICAGO

APOLOGIE STATT APOLOGETIK

Was man gemeinhin als Apologetik bezeichnet, besteht erst seit der Neuzeit als eigenständige theologische Disziplin, und ihre Berechtigung wird heute oft in Frage gestellt. Sie kann sich jedoch auf die allbekannte Stelle im 1. Petrusbrief berufen: «*Haltet in eurem Herzen Christus den Herrn heilig. Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort (apologian) zu stehen, der euch nach dem Grund (aitionti hymas logon) der Hoffnung fragt, die euch erfüllt; aber antwortet bescheiden und ehrfürchtig*» (1 Petr 3, 15). Damals, als der Staat (das Römische Reich) die Christen noch nicht ausdrücklich verfolgte, während sie im täglichen Leben schon vielfachen Bedrängnissen, Verdächtigungen und Anklagen ausgesetzt waren, verlangt Petrus von ihnen dreierlei: Sie sollen Christus als ihren einzigen Herrn heilig halten; sie sollen über ihre Hoffnung Rechenschaft ablegen (den Grund – *logos* – dafür angeben) und sie sollen das bescheiden (gegenüber ihren Mitmenschen) und ehrfürchtig (gegenüber Gott) tun. Diese auf den ersten Blick so schlichten Ermahnungen werden tiefsinnig, ja erstaunlich, wenn wir sie negativ umformulieren.

Als Erstes gilt dann, dass einer erst dann öffentlich das Wort ergreifen soll, wenn ihn die inständige innere Bitte «dein Name werde geheiligt» dazu nötigt. Wir sollen erst dann und in dem Maße vor der Welt von Christus reden, wenn uns der Eifer für Seinen Namen innerlich verzehrt, voll Ungeduld, dass dieser Name geheiligt werde «wie im Himmel so auch auf Erden». Daraus folgt: Wenn wir selbst in unserem Denken diesen Namen nicht heiligen, sind alle unsere Erklärungen und Rechtfertigungen nutzlos; wir selbst bleiben dann ebenso heidnisch wie die Heiden, an die wir uns wenden. Wenn wir selbst den Namen Gottes nicht wirklich heiligen (durch Lobpreis und durch Erfüllung des göttlichen Willens), dann wissen wir nicht, wovon wir reden und was wir sagen, wenn wir unsere Gesprächspartner oder Gegenspieler durch Beweisgründe zu überzeugen suchen. Ohne wirklich gelebte Liebe ist keine Apologie möglich.

JEAN-LUC MARION, geb. 1946, ist emeritierter Professor der Pariser Sorbonne und Professor an der Universität von Chicago. Er ist Mitbegründer der «Internationalen Katholischen Zeitschrift Communio» und Mitglied der Académie Française.

Die *Apologie* bezieht sich, zweitens, nicht einfach auf Gott, indem sie Sein Dasein beweist, Seine Eigenschaften erläutert oder von Seinem Leben und Seinem Wirken erzählt. Es geht in ihr vielmehr um Jesus Christus, um seine Anerkennung als unseren einzigen Herrn, und um die Hoffnung, die Er uns geschenkt hat. Wir müssen Auskunft geben (*apo-logia*) auf eine ganz bestimmte Kunde, *logos*: über das Kommen des Herrn zu uns und über unsere Hoffnung auf die Auferstehung; denn «durch Ihn [Christus] seid ihr zum Glauben an Gott gekommen, der ihn von den Toten auferweckt und ihm die Herrlichkeit gegeben hat, so dass ihr an Gott glauben und auf ihn hoffen könnt» (1 Petr 1, 21). Mit andern Worten: Die Apologie gibt Rechenschaft von unserem Glauben, davon, dass wir zu Christus Ja sagen und dass wir glauben, dass Er wirklich auferstanden ist und dass Er uns das ewige Leben gibt. Ohne diesen Glauben ist keine Apologetik möglich und sinnvoll. Jede Apologie setzt die feste Hoffnung auf die Auferstehung voraus.

Diese Rechenschaftsablage muss, drittens, in aller Sanftmut und Bescheidenheit erfolgen. Sie legt keine zwingenden Schlussfolgerungen aus unwiderleglichen Beweisen vor, kraft eines unwiderstehlichen *logos*; sie will nicht überzeugen, sondern Zeugnis ablegen. Es ist nicht Aufgabe des Christen, seinen Gesprächspartner dazu zu bewegen, dass er seine Meinung ändert (das kann nur in der Intimität zwischen Gott und Menschen geschehen; denn der Glaube an Gott muss von Gott selbst geschenkt werden). Er hat vielmehr die Aufgabe, Christus die Ehre zu geben (anders gewendet, Ihn zu verherrlichen), indem er Ihn *vernehmbar* (*logos*) macht für die Vernunft (*logos*) des Menschen. Das Wort (*logos*) der Bezeugenden macht das menschengewordene Gotteswort, den *Logos* für die Menschen glaubwürdig. Es gibt keine Apologie ohne Glaubensbekenntnis.

Die drei genannten Erfordernisse einer *apologia* umschreiben die Möglichkeitsbedingungen, genauer gesagt, die theologischen Voraussetzungen dafür, dass diese Apologie eine christliche Apologie ist. Die Apologie setzt im Apologeten die Liebe, die Hoffnung und den Glauben voraus – denn er soll ja gerade diese drei theologischen Tugenden im Gesprächspartner wecken, (besser gesagt die Voraussetzung dafür schaffen, dass Gott sie in ihm weckt). Hier wird auch die Gefahr oder zumindest die Zweideutigkeit einer «Apologetik» deutlich, wie man sie früher verstanden hat: einer zwingenden Beweisführung, die ausgehend von angeblich neutralen Vernunftgründen und zu einer ebenso neutralen Vernunft Einsicht führend zur Überzeugung von einer theoretischen Wahrheit führen sollte. Sie sollte zur Erkenntnis der Existenz, des Wesens und der Eigenschaften Gottes führen, ohne dass dabei die drei theologischen Tugenden ins Spiel kommen mussten, weder bei dem, der diese Beweise vorlegte, noch bei seinem Gesprächspartner. Man beschränkte sich darauf, auf eine rein theoretische Erkenntnis (ohne Erfahrung der christlichen Liebe) Gottes ganz im Allgemeinen abzu zielen (und

nicht auf die Hoffnung, die Christus und seine Auferstehung uns schenkt), und man versuchte, mit bloßen Vernunftgründen (und zunächst ohne Bekenntnis des eigenen Glaubens) zu dieser Überzeugung zu führen. Der Traum von einer vollkommenen Apologetik hatte ja gerade zum Ziel, die beiden Gesprächspartner von jedem Eindringen in den Bereich jenes Geistes *abzuhalten*, der Gott in Jesus Christus offenbart. Die wahre Apologetik bestände mit anderen Worten gerade darin, einen Ausgangspunkt zu finden, der keinerlei Glauben voraussetzt, und nur mit theoretisch zwingenden Argumenten zu arbeiten, leidenschaftslos und absichtslos vorzugehen, und zu nichts anderem, als zu etwas streng Beweisbarem hinzuführen. Eine solche Apologetik würde somit nicht nur vom Standpunkt des ungläubigen Gesprächspartners, den es zu überzeugen gilt, *ausgehen*, sondern, um zunächst seine Hochschätzung und dann auch seine intellektuelle Zustimmung zu gewinnen, *auf diesem gleichen Standpunkt beharren*, um so schlussendlich ganz gleich zu denken wie er, zunächst zwar nur der äußeren Form nach, aber dann, fast unmerklich (wie ließe sich das vermeiden?) auch bezüglich des Inhalts. In der Tat bestand das Ergebnis der neuzeitlichen Apologetik oft weniger darin, das christliche Mysterium den Ungläubigen nahezubringen als in einer Reduktion dieses Mysteriums auf das, was ein Ungläubiger guten Willens davon allenfalls noch verstehen kann, solange er «innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» bleibt.¹

Ein solches Abgleiten und die ihm zugrundeliegende Aporie sind jedoch keineswegs unvermeidlich. Die ersten christlichen Schriftsteller, die sich das literarische Genus der *Apologia* zu eigen machten (das schon Platon zur Verteidigung des Sokrates angewandt hatte), sind nicht in die aufgezeigte Falle getappt, und weil sie viel theologischer argumentierten, sind sie auch zu einem weit überzeugenderen Ergebnis gelangt. Die frühchristlichen Schriftsteller bedienten sich bekanntlich vor allem zweier Literaturgattungen: einerseits der *Briefe* (Ignatius von Antiochien, Polykarp, Clemens) nach dem Vorbild der Apostelbriefe (Paulus, Johannes, Jakobus, Petrus, Judas), und andererseits der *Apologien*. In den Briefen wandte sich normalerweise ein Christ (ein Apostel, ein Bischof, ein Zeuge o.ä.) an andere Christen, oft auch eine Gemeinde an eine andere, um in einer Zeit der Bedrängnis sich gegenseitig im richtigen Glauben zu bestärken. Die andere Gattung, die *Apologie*, wandte sich zur gleichen Zeit nicht nach innen, sondern *nach außen*, an einen heidnischen Leser (so die drei Bücher *An Autolykos* des Theophil von Antiochien im Jahr 181 und das Plädoyer *An Diognet* gegen 200) oder ganz allgemein an eine heidnische Leserschaft (so die *Apologie* des Aristides von Athen aus dem Jahr 147, die Rede Tatians *An die Bekenner des Griechentums* zwischen 155 und 170, oder die *Bittschrift für die Christen* und *Über die Auferstehung der Toten* des Athenagoras von Athen um 177), oder gar an alle politischen Machthaber (das *Apologetikum* Tertullians, 197) und noch

gezielter an den Kaiser in Person (Justins beide *Apologien*, 153–155). Diese Art der Beweisführung fand ihren Höhepunkt in *De Civitate Dei*, das der hl. Augustinus im Jahr 425 vollendete.

Wenn wir die drei wichtigsten dieser Werke, jene von Justin, Tertullian und Augustin miteinander vergleichen, entdecken wir in ihnen einige gemeinsame, untereinander verknüpfte Kennzeichen, welche die theologische Stringenz dieser *Apologien* begründen – ganz im Gegensatz zu den möglichen Irrwegen der neuzeitlichen Apologetik. Nennen wir wenigstens einige davon.

Auch die Apologie beruft sich auf das vernünftige Denken; sie legt Beweisgänge vor, und zwar solche, die auch für den Ungläubigen nachvollziehbar sind. Man könnte daraus einen Gegensatz konstruieren zum Kerygma, der nackten, ja entblößenden Verkündigung des Evangeliums, im Sinne des Paulus: «Denn da die Welt angesichts der Weisheit Gottes auf dem Weg ihrer Weisheit Gott nicht erkannte, beschloss Gott, alle, die glauben, durch die Torheit der Verkündigung [des Kerygmas] zu retten. Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir dagegen verkündigen [im Kerygma, *keryssomen*] Christus als den Gekreuzigten, für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit» (1 Kor 1, 21–24). Ungeachtet dieser Aussagen entschlossen sich die ersten Apologeten jedoch nicht zu einer schroffen Frontstellung, zu einer Art urkirchlichem Barthianismus, sondern zu einer philosophischen Beweisführung. Justin, «Philosoph und Märtyrer», nahm den Kaiser (in diesem Falle Marc-Aurel), der sich den offiziellen Titel eines «Philosophen» zugelegt hatte, beim Wort. Er schloss sich damit der Vorgehensweise des hl. Paulus gegenüber den stoischen und epikureischen «Philosophen» auf dem Areopag an (Apg 17, 18): Gut, reden wir als Philosophen, Beweis gegen Beweis, *logos* gegen *logos*, Weisheit gegen Weisheit! Doch wie kann das Kerygma zu einer Weisheitslehre werden? wird man sich fragen. Weil «die unsichtbare Wirklichkeit Gottes seit der Erschaffung der Welt an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen wird» (Röm 1, 20). Zwischen Kerygma und Beweisführung besteht kein Widerspruch; denn auch das Kerygma ist Verkündigung einer Weisheit, doch nicht der «Weisheit der Welt» (1 Kor 1, 20), nicht unserer eigenen Weisheit und auch nicht der Weisheit des Ungläubigen, an den wir uns wenden (und der wir selbst auch sind), sondern «der Weisheit Gottes», einer Weisheit, die «weiser ist» (1 Kor 1, 25) als die Weisheit der Welt. Das Kerygma lehnt die Weisheit nicht ab; es verkündet sie vielmehr so, wie sie in Christus erfüllt ist. Auch der Glaube denkt, und wenn er nicht so denkt, wie alle Welt, dann nicht weil er weniger denkt, sondern im Gegenteil, weil er *mehr* denkt als die Welt. Das Kerygma und seine Bezeugung stellt den Apologeten vor die Aufgabe, dieses *Mehr* an Vernünftigem aufzuzeigen, das

es enthält. Aug in Aug zum Ungläubigen sieht sich der Christ nur zu dem Einen herausgefordert: Wenn das, was er sagt, wahr ist, wenn Christus wirklich «die Weisheit Gottes» kundtut, und wenn der Christ daran Anteil hat, dann muss oder müsste der Christ in allem eine *tiefer Einsicht* haben als der Ungläubige. Die «Trägheit zu glauben» (Lk 24, 25) ist auch eine Trägheit im Begreifen («Begrift ihr immer noch nicht?» – Mt 16, 11) und die Dummheit wird zu einer Sünde wider den Geist.

Mit Tertullian und vor allem mit Augustin beginnt sich ein Wort durchzusetzen, das auf die im Kerygma erschlossene (und keineswegs verschlossene) Weisheit und Vernunft hinweist, das Wort *confessio*, Bekenntnis. Die *Confessio*, das Bekenntnis ist ein Sprechen (*con-fiteri* von *fateri*), aber ein Sprechen aus der Weisheit Gottes, die es sich zu eigen gemacht hat (*con-fiteri*). Ein solches sich zu eigen machen setzt natürlich voraus, dass einer auch seine eigene Wahrheit vor Gott anerkennt, dass er seine Sünden bekennt vor dem einzig Heiligen, Gott.

Es gibt also auch hier Vernunft, aber nicht die Vernunft der Heiden, und (für uns) auch nicht die (neuzeitliche) Vernunft der Metaphysik. Welche Vernunft also? Sie fällt nicht vom Himmel, ausgewortet und aufgeschrieben, so dass man sie wie in einem Buch lesen könnte; sie ist vielmehr ein vom Vater «geschenktes» «Geheimnis» (Mt 13, 11 = Mk 4, 11 = Lk 8, 10) in der Person Jesu Christi. Christus tritt auf als das einzige Wort, die einzige Weisheit des Vaters, als der *Logos*, in dem alles erdacht und geschaffen wurde. Das führt in der Apologie zu einer entscheidenden Kehre. Sie ist ausgegangen von einer einleuchtenden Rechtfertigung der Glaubenswahrheiten (dem *Credo*). Das *Credo* enthält nichts Unglaubliches: Es gibt nur einen Gott, alle Weisen der Heiden stimmen dem zu; er hat die Welt *aus Nichts* geschaffen; er hat sich in der Menschheit Seines Wortes kundgetan, usf. Und dann hat die Apologie auf die sittliche Haltung der Christen hingewiesen: Sie sind ehrlich, anständige Bürger, nützlich für den Staat, rechtschaffen, keine Kindesmörder, nicht ausschweifend, usf. Die altchristliche Apologie tat all das in einer Sprache der Vernunft, die auch der ungläubige Partner mitvollziehen konnte. Doch dann kommt die Apologie an einen Punkt, in dem sich die Situation gleichsam umstülpt: Der Gesprächspartner müsste zur Einsicht gebracht werden, dass die Vernunft selbst problematisch ist: dass ein Geist, den das Kerygma nicht erleuchtet hat, an seine Grenzen stößt, so wie jeder andere endliche, weil geschöpfliche Geist; und schließlich, dass der *logos* in seinem ursprünglichen, weiten und absoluten Sinn sich von einem endlichen Geist nicht ausloten lässt, selbst wenn es der Geist eines Philosophen wäre; dass die Überlegung vielmehr vom Unbedingten in Person ausgehen muss, von «Gott, für den nichts unmöglich ist» (was die Alten so gut wie wir zugaben).²

Diese Umstülpung verletzt die Vernunft nicht, aber sie macht deutlich, dass unser Geist letztlich nicht über die Vernunft zu verfügen vermag. Um

der Vernunft ihr Recht zukommen zu lassen, um mit ihr vernünftig umzugehen, muss man sie auf ihren Ursprung zurückführen, auf den *Logos*. Wenn Philosophie möglich sein soll, dann nur, wenn man sie sich vom *Logos* geben lässt. Der hl. Augustinus beharrt darauf. Der Christ muss sich weigern, mit den «Theologen» des Heidentums zu diskutieren (den Erdichtern lächerlicher und abscheulicher Mythen und den Priestern eines politisch-theologischen Kults), und nur das Gespräch mit den Naturphilosophen annehmen (den Astronomen, welche die quasi göttlichen Bewegungen der Gestirne beobachten), wenn er argumentieren will (*De Civitate Dei* VIII,1). Tertullian ergänzt, dass «auch wir es in diesem Bereich den Philosophen gleichzutun vermögen» (*Apologeticum* 47,9). Wenn die wahre Philosophie als Liebe zur Weisheit zu bestimmen ist, dann verdient gerade der Christ ein wahrer Philosoph genannt zu werden. Er liebt Gott, der die wahre Weisheit, der der wahre *Logos* ist («verus philosophus est amator Dei», *Civitas Dei* VIII,1). Das war schon die Lehre Justins: Was die Philosophen bei den Griechen sind, das sind bei den Barbaren die Christen (1. *Apologie* 7,3). Die Vernunftgründe, von denen die Apologie ausgeht, sind deshalb anders als jene, auf die sie hinausläuft. Am Ende bildet der *logos* (die Logik der Beweisführungen) nicht mehr nur die Diskussionsgrundlage, ein neutrales *medium* des Gesprächs; er wird schließlich zum *Logos* selbst, auf den das Ganze abzielt. Die Apologie will mit ihrer Logik nicht den *Logos* beweisen; sie lässt vielmehr im *logos* der Logik den *Logos* des Wortes Gottes selbst aufscheinen. Damit erhält die Logik einen neuen Status, auf den am Ende dieses Aufsatzes noch zurückzukommen ist.

Der Apologie gelingt es, wie wir gesehen haben, viele gängige Vorwürfe gegen die Christen zu berichtigen. Doch schließlich stößt sie auf einen Vorwurf, den sie nicht wegdiskutieren kann, weil sie ihn als berechtigt anerkennen muss: Die Christen verehren die Götter des Staates nicht; sie weigern sich, dem Kaiser zu opfern – so entschieden, dass sie dafür zu sterben bereit sind. Dieser Vorwurf hat bis heute nichts von seiner Aktualität verloren, nicht nur weil die Christen heute oft von andern Religionsgemeinschaften verfolgt oder in der allgemeinen Glaubenslosigkeit an den Rand gedrängt werden, sondern vor allem, weil sie die Quasi-Götter unserer Zeit nicht verehren (die «Werte», den «Pluralismus», die «Toleranz», die «Verfügung über das Ende des Lebens», die «Wahlfreiheit», das «Wachstum», den «Markt», usf.). Vor allem aber muss sich die Apologie in jedem Fall mit dem Atheismus auseinandersetzen, und das nicht nur, weil laut verkündet wird: «Gott ist tot», ganz so wie man damals festgestellt hat: «Der Große Pan ist tot».

Hier wird ein Paradox sichtbar, das mit dem Wesen des Christentums selbst gegeben ist. Die Apologie der Christen hat nicht nur mit dem Atheismus zu tun, sondern mit einem *doppelten* Atheismus. Es gibt zunächst einen

Atheismus, den man «objektiv» nennen könnte, und der sich zeigt, wenn Menschen ohne das Gesetz und ohne die alten Götter leben müssen, und erst recht, wenn ihnen auch noch der «Gott der Moral» weggenommen wird, der einzige, den ihnen die (neuzeitliche) Metaphysik noch gelassen hatte. Sie leben dann «als Atheisten in der Welt, *atheoi en kosmō*» (Eph 2, 12), «ohne Gott zu kennen, *ouk eidotes theon*» (Gal 4, 8; vgl. 1 Thess 4, 5). Sie sind nicht Atheisten aus persönlicher, selbst gewählter Überzeugung, sondern aus erlittener, andauernder Gottverlassenheit. Eine gut geführte Apologie muss den Ungläubigen in der Tat zugestehen, dass ihnen *jeglicher* Gott fehlt und abgeht, ob sie das nun wollen *oder nicht*, so sehr, dass sie, wie in Nietzsches abgrundtiefer Schreckensvision, ein Entsetzen über ihre Situation packt. Diesen ersten Atheismus kann ein Christ nur *feststellen*. Wenn sich jedoch ein Ungläubiger groß aufzuspielen beginnt, was nicht selten der Fall ist, und wenn er den gottlosen Helden markiert, weil er meint, im Ärmel noch *andere* Götter verborgen zu haben, uneingestandene Götter, die vielleicht noch kommen werden, die aber angenehmer zu ertragen und jedenfalls leichter zu manipulieren wären als Jener Andere, der ihn unablässig beunruhigt, auch wenn er ihm abgeht – ja gerade, weil er ihm fehlt. Gegen diese angeblichen Götter, gegen diesen Gottheitsanspruch von Prinzgemahlen, muss der Christ einen zweiten Atheismus nicht nur feststellen, sondern ihn für sich *in Anspruch nehmen* und zu einem Theologen werden, der «mit dem Hammer» die Götzenbilder und ihre immer wieder nachwachsenden tausend Häupter zerschlägt. Justin argumentiert so: Gewiss, diesen Göttern gegenüber, euren Göttern, die ihr aus Metall, aus Stein und mit Begriffen fabriziert, sind wir wirklich Atheisten; denn an ihnen gibt es nichts Göttliches, und im Widerspruch gegen sie anerkennen wir nur den wahren Gott (1. *Apologie* 6,1). Und gleicherweise Tertullian: «[...] wir können nicht als Frevler gegen die Gottheit und die Religion angesehen werden; denn wir haben gezeigt, dass sie gar nicht existiert» (*Apologeticum* 27,1; vgl. 22,10). Sie existiert nicht, diese Religion, weil es in ihr keinen Gott gibt: «Wir hören auf, eure Götter zu verehren von dem Zeitpunkte an, wo wir erkennen, dass es keine sind» (*Apologeticum* 10,2). Der Beweis dafür, dass die Ungläubigen keine Götter haben und auch keinen Zugang zur Gottheit, ergibt sich aus ihrem immer wieder als Großes Privileg vorgebrachten Anspruch, das grundlegende *Recht* zu haben, selbst entscheiden zu können, wer ein Gott ist: Der Senat (oder die Nationalversammlung oder der Kongress) stimmt über die Gottheit jedes einzelnen Götzen ab, so «dass bei euch die Gottheit von menschlichem Gutdünken abhängt. Wenn der Gott dem Menschen nicht zusagt, wird er kein Gott. Bald wird der Gott von des Mensch Gnaden Gott sein» (*Apologeticum* 5,1; vgl. 13,3). Doch richtigerweise gibt es «niemand [...], der Götter hätte machen können – *Nemo est qui deos faceret*» (*Apologeticum* 11,3).

Doch wenn dem so ist, woran sieht man dann, dass gerade die Christen in ihrer Weisheit den wahren Gott erkennen? Was ist das grundsätzlich Neue, daß ganz Ungewohnte, das die Heiden und die Ungläubigen von den Christen lernen müssen? Paradoxerweise ist es das: Man erkennt den wahren Gott genau daran, dass man ihn nicht fassen kann, man erkennt ihn als den Unerkennbaren. Wenn Tertullian an den Punkt gelangt, wo er bestimmen soll, welches der wahre Gott ist (*Apologeticum* 17,2), beginnt er mit der Feststellung, dass dieser sich ohne Namen und als unfassbar offenbart, und in der Folge zählt er dann nur negative Eigenschaften Gottes auf. Damit entfaltet er (wie schon Athenagoras und Theophil) das apophatische Prinzip Justins: «Einen Namen für den unnennbaren Gott vermag niemand anzugeben, *onoma tô arrêtô theô oudeis echei eipein*» (1. *Apologie* 61,11). Gott, den wahren Gott, kann man nicht benennen (*nommer*), im besten Fall kann man ihn ent-nennen (*dé-nommer*). Wirklich und richtig spricht man über Gott nur dann, wenn man *zu* Ihm spricht, und ohne Ihn zu lästern spricht man nur zu Gott, wenn man Ihn lobpreist. «Er sei gelobt!»

So können wir zum Schluss noch einmal auf die Vernunft zurückkommen und näher bestimmen, wie der *logos* zum *Logos* kommen muss, zur «großen Vernunft» (Nietzsche), zum «umfassenden Begriff der Logik» (Husserl). Pascal hat das geschildert:

Deshalb sagen die Heiligen, statt, wie von menschlichen Angelegenheiten gesagt wird, dass man sie kennen muss, bevor man sie liebt, was zum Sprichwort geworden ist, gegensätzlich hierzu, wenn sie von den göttlichen Dingen reden, dass man sie lieben muss, um sie zu kennen, und dass man in die Wahrheit nicht kommt, nicht eindringt, es sei denn durch die Liebe zu Gott, woraus sie einen ihrer nützlichsten Lehrsprüche gemacht haben.³

Den *logos* als *Logos* kann nur erkennen, wer einsieht, dass er geliebt ist; denn der *Logos* sagt und offenbart die *Liebe* Gottes, er sagt nichts anderes als: «Gott ist Liebe». Das Hindernis, auf das jede Apologie schließlich trifft, ist nicht die Gotteserkenntnis. Auch die Dämonen kennen Gott, doch sie lehnen ihn ab, weil sie ihn hassen. So wird auch Christus von den Menschen abgelehnt, weil sie ihn hassen, und sie lehnen sich gegen die Wahrheit auf, weil sie diese *für sich selbst* beanspruchen (Gal 4, 16; Joh 8, 40). Das haben schon die Heiden erkannt (Terenz, *Andreia*, v.68). Tertullian klagt über dieses entscheidende Hindernis, vor dem jede Apologie schließlich steht, auch und gerade dann, wenn sie richtig und wahr argumentiert: «Seit langem, das heißt immer, ist die Wahrheit verhasst gewesen; *plane olim, id est semper, veritas in odio est*» (*Apologeticum* 14,7). Augustinus stimmt dem zu: «Die Wahrheit erzeugt Hass, *veritas parit odium*» (*Confessiones* X,34). Das Hindernis kann jedoch zu einem Durchlass werden und die Ausweglosigkeit

zum Wegweiser. Die Wahrheit des göttlichen *Logos* offenbart sich nur der Liebe (des Menschen), weil sie nichts ist als Liebe (Gottes). So stimmt alles zusammen, und die Apologie fordert schlussendlich zum Bekenntnis des Glaubens auf.

Deshalb sollten wir die Apologetik vergessen, um zur *Apologia* zurückzukehren, besser gesagt, um sie uns wieder zu eigen zu machen «in Milde und Furcht».

Übersetzt von Peter Henrici.⁴

ANMERKUNGEN

¹ Anspielung auf Kants *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Anm. d. Übers.).

² Vgl. dazu *La question de l'inconditionné*, in P. CAPELLE-DUMONT (Hg.), *Dieu en tant que Dieu*, Paris 2012.

³ *Von der Kunst zu überzeugen*, hg. v. Ewald Wasmuth, Heidelberg 1950, 94. Pascal bezieht sich offensichtlich auf Augustin: «Non intratur in veritatem, nisi per charitatem» (*Contra Faustum*, 32, 18, PL 42, col. 507).

⁴ Im französischen Original erschienen als *Apologétique et apologie*, in: *Revue Catholique Internationale Communio* 39 (2014) 9–17.

PETER HENRICI · EDLIBACH/ZG

APOLOGETIK: VON DER VERTEIDIGUNG ZUR HINFÜHRUNG

So ungeliebt das Wort Apologetik heute ist, so wichtig ist gerade heute ihr Anliegen. Apologetik ist christliche Rede nach außen: das Bemühen über den christlichen Glauben etwas zu sagen, das auch für Außenstehende verständlich ist und ihnen sinnvoll erscheint. Das Wort Apologetik hat die Neuzeit geprägt, das Anliegen jedoch hat eine lange und wechselvolle Geschichte durchgemacht.

1. Die Verteidigung des Glaubens

Mit dem Verkündigungsauftrag Christi (Mt 28, 18–20) ist der Kirche auch Apologetik aufgetragen. Am Ende der Apostelzeit mahnt der 1. Petrusbrief: «Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt; aber antwortet bescheiden und ehrfürchtig, denn ihr habt ein reines Gewissen» (1 Petr 3, 15–16). Die Erfüllung dieses Auftrags hat sich, je nach der gegebenen Situation, im Lauf der Geschichte immer wieder anders gestaltet.

Apologetisch sind schon die in der Apostelgeschichte skizzierten Predigten. Gegenüber den Juden müssen Petrus und Paulus darlegen, dass Jesus, der Gekreuzigte, der von Gott verheißene Messias ist. Dafür führen sie zwei entscheidende Beweise an: Die Vorzeichnung eines leidenden Messias durch die Propheten und die Auferweckung Jesu von den Toten (Apg 2, 22–36; 3, 13–26; 13, 16–41). Gegenüber dem Heiden Kornelius, der das Judentum offenbar kennt, kann Petrus im gleichen Sinn argumentieren (Apg 10, 37–43). In Lystra (Apg 14, 15–17) und in Athen verfangen diese Argumente jedoch nicht. Dort muss Paulus vom Schöpfergott sprechen und von seiner Bezeugung vor den Menschen, woraus er auf den Unsinn der griechischen Götterverehrung

PETER HENRICI SJ, geb. 1928, emeritierter Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich, vormals Ordinarius für neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

schließt (Apg 17, 22–30; vgl. Röm 1, 19–23). Dagegen macht der Hinweis auf die Auferweckung Jesu von den Toten die Botschaft für diese Zuhörerschaft unglaublich (Apg 17, 31). So ist schon im Neuen Testament eine Breite möglicher Apologetik vorgezeichnet. Sie kann heilsgeschichtlich argumentieren oder religionsphilosophisch, je nach den Adressaten, an die sie sich wendet.

Mit der Verkündigung des Evangeliums setzten jedoch auch Verfolgungen ein, wie schon Paulus immer wieder erfahren musste, und die schon bald zur offiziellen, staatlichen Christenverfolgung wurden. Neben und vor die Verkündigung des Glaubens musste deshalb seine Verteidigung treten. Apologien entstanden, die sich manchmal direkt an die verfolgenden Autoritäten richteten. Die wichtigsten und auch heute noch lesenswerten sind die beiden Apologien des Philosophen Justin (ca. 150–160), das lateinisch abgefasste «Apologeticum» Tertullians (197), der Brief an Diognet (ca. 200) eines unbekannten Verfassers, die «Mahnrede an die Heiden» des Klemens von Alexandrien (nach 200) und schließlich die acht Bücher des Origenes gegen die Vorwürfe des heidnischen Philosophen Celsus (245–248). «Die Apologeten widerlegen die volkstümlichen Vorwürfe gegen den Christenglauben (Gottlosigkeit, Unzucht, soziale Untüchtigkeit); sie bestreiten die rechtliche Grundlage der staatspolizeilichen Verfolgungen; sie bekämpfen [...] den in der spätstoischen Aufklärung ohnehin sich zersetzenden Götterglauben; dies besonders gegen die Angriffe der Gelehrten.»¹ Neben die heilsgeschichtliche und die religionsphilosophische Argumentation trat so eine staatstheoretische. Das große Abschlusswerk der altchristlichen Apologetik, der «Gottesstaat» (413–426) des hl. Augustinus, vereinigt alle drei Argumentationsweisen.

Damals war das Christentum schon Staatsreligion geworden und die Verkündigung des Glaubens wurde weniger durch Verteidigungsschriften unterstützt als durch Staats- und Waffengewalt – was bis in die Neuzeit hinein fort dauerte. In dieser langsam sich herausbildenden Christenheit verblieb als Fremdkörper nur das Judentum. Gegen diese gleichfalls von Gott geoffenbarte Religion waren keine Verteidigungsschriften zu schreiben; mit ihr musste ein Dialog geführt werden. Angefangen vom Dialog Justins mit dem Juden Tryphon (nach 160) dauert auch dieser bis heute noch fort.

2. Von der Verteidigung zum Dialog

Als vom 7. Jahrhundert an eine neue Religion sich auszubreiten begann, die sich ebenfalls auf göttliche Offenbarung berief, ergab sich eine neue Dialogsituation. Zwar breitete sich der Islam, noch mehr als das damalige Christentum, zunächst vor allem durch Waffengewalt aus, und die christliche Antwort erfolgte ebenso mit Waffen, bis hin zu den Kreuzzügen, zur Reconquista und zu den Türkenkriegen. Doch bald machten sich islami-

sche Gelehrte, wie einst die Christen, die griechische Philosophie zunutze, um ihre Religion als allumfassende Wahrheit darzustellen. Doch während die Christen sich seit der Urzeit vor allem auf Plato und die Stoiker berufen hatten, stand für die Muslime jetzt der Aristotelismus im Vordergrund. Das war die neue Wissenschaft und Philosophie, die damals an den Universitäten ihren Einzug hielt. Sie brachte jedoch Lehren mit sich, die mit dem christlichen Glauben unvereinbar waren, namentlich die Ewigkeit der Welt und die Leugnung einer persönlichen Geistseele im Menschen. So wurde ein neuer Glaubensdialog notwendig, der sich umständehalber auf philosophischer Ebene abspielen musste. Wenn der Aristotelismus zu einer geeigneten Grundlage für die Auseinandersetzung mit dem Islam werden sollte, mussten seine Lehren im Sinn einer christlichen Metaphysik zurechtgerückt werden.

Das war die historische Tat des Thomas von Aquin. Auf Bitten von Raimund von Peñafort verfasste er ein Grundlagenwerk für die Auseinandersetzung mit dem Islam, aber auch mit dem Judentum und mit christlichen Häretikern,² das «*Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*». Diese «*Summa contra Gentiles*» (1258–1263) ist nach dem augustini-schen «Gottesstaat» das zweite Grundwerk christlicher Apologetik. Thomas verließ darin die akademische Form der «*Quaestio*», um in freier philosophischer Argumentation die Lehre über Gott, über die Schöpfung und die Ethik in einer Weise darzulegen, der grundsätzlich auch Muslime und Juden folgen konnten. Dabei wies er auch entgegenstehende Irrtümer zurück, wiederum mit philosophischen Argumenten. Erst in einem, vielleicht nachträglich hinzugefügten vierten Buch legte er das dar, das uns nur aus der göttlichen Offenbarung bekannt ist.

Damit war eine folgenreiche Weichenstellung vollzogen. Zum einen trat hier an die Stelle der Verteidigung die positive Darlegung des christlichen Glaubens im Rahmen einer grundsätzlich für jeden Nachdenkenden einsichtigen Seinsphilosophie. Damit bestätigte er zugleich die Vernünftigkeit dieses Glaubens in einer so umfassenden Weise, wie es vor ihm noch keiner getan hatte. Das bedeutete zweitens, dass fortan der Philosophie in der Apologetik eine noch entscheidendere Rolle zukommen sollte als bisher. Schon die ersten christlichen Apologeten hatten sich zwar als Philosophen vorgestellt, um einen gemeinsamen Gesprächsboden mit ihren Kontrahenten zu haben; Thomas dagegen gebrauchte die Philosophie nicht nur gleichsam opportunistisch. Er entwickelte vielmehr eine eigenständige Seinsphilosophie für die Verkündigung an die «Ungläubigen». Das zwang ihn auch, eine scharfe Grenzlinie zu ziehen zwischen der Vernunft zugänglichen Erkenntnissen und den für die Vernunft unerreichbaren Glaubenswahrheiten. Das I. Vatikanum wird diese Grenzlinie sozusagen zementieren.

Auch die nachfolgende Auseinandersetzung mit dem Islam vollzog sich weitgehend auf philosophischem Boden. So bei Ramon Lull, der hierfür ein eigenes philosophisches Instrumentar erfand, das Leibniz sich später für seine Apologetik zu eigen machen wird, und bei Nikolaus von Kues. In «De pace fidei» (1453) versuchte er mit (vom göttlichen Logos vorgelegten) philosophischen Argumenten die Harmonie der Grundwahrheiten aller Religionen aufzuzeigen. Die Apologie des Christentums nahm so die Gestalt eines friedliebenden interreligiösen Dialogs an – nicht zuletzt unter dem Eindruck des Falls von Konstantinopel.

3. Die Verschulung der Apologetik

Eine neue Epoche der Apologetik begann mit der reformatorischen Kirchenspaltung. Als erste Apologie erschien hier Melanchthons «Apologie der Augsburger Konfession» (1531) gegen die Einwände der Katholiken. Für einige Jahrzehnte wird so die Kontroverstheologie die Apologetik ersetzen. Vom 16. bis zum 18. Jahrhundert stammten dann weitaus die meisten apologetischen Schriften aus protestantischer Feder. Sie bemühten sich zunächst, die göttliche Inspiration der Bibel aufzuzeigen, und sie wandten sich dann gegen die Vernunftreligion des Deismus. Damit waren zwei Grundaufgaben für jede künftige Apologetik vorgezeichnet: die Rechtfertigung der göttlichen Offenbarung und die Bestimmung der wahren christlichen Kirche. Ihnen musste als Grundlegung ein Aufweis der Existenz Gottes vorangestellt werden. So entstand die klassische Dreiteilung der Apologetik in *demonstratio religiosa*, *demonstratio christiana* und *demonstratio catholica*, die schon Pierre Charron 1586 in seinen «Les trois vérités contre les athées, idolâtres, juifs, mahométans, hérétiques, schismatiques» vorgezeichnet hatte.

In dieser Dreiteilung wurde die Apologetik schließlich zum theologischen Schulfach. Zuerst war die Existenz Gottes zu beweisen – eine Aufgabe, die man meistens dem Philosophieunterricht überlies. Dann wurde aufgezeigt, dass Gott sich offenbaren kann und dass er sich tatsächlich offenbart hat – was durch den Hinweis auf Zeichen und Wunder geschah – und zugleich war die Glaubwürdigkeit dieser Offenbarung aufzuweisen und festzustellen, dass ihr tatsächlich Glaube geschenkt werden muss, weil die Autorität Gottes Gehorsam fordert. Als Drittes und Letztes war dann die eigene Kirche als die einzig wahre darzustellen.

Diese Verschulung der Apologetik hat zwar eine reiche Lehrbuchliteratur hervorgebracht, aber sie hat die Apologetik auf ein Nebengleis abgeschoben und ihre eigentliche Aufgabe verfehlt. Statt dem Gespräch mit den Ungläubigen zu dienen, diente sie jetzt den Gläubigen zur Absicherung ihres Glaubens. Der bedeutendste katholische Apologetiker zu Beginn des 19. Jahrhunderts,

Johann-Sebastian Drey, mit seinen drei Bänden «Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentum» (1838–47) und seine Schüler Johann Adam Möhler, Johann von Kuhn, Franz Anton Staudenmaier, waren sich zwar bewusst, dass die Philosophie Kants und des deutschen Idealismus den Glauben vor ganz neue Probleme stellten, und sie versuchten darauf zu antworten. Doch auch sie schrieben für Theologen und für ein bereits gläubiges Publikum, und nicht für die «Ungläubigen».

Im Schulbetrieb beförderte diese klassische Apologetik ungewollt die irrige Meinung, die Gewissheit des Glaubens beruhe auf rational gesicherten und nachprüfbaren Grundlagen – und nicht auf einer Selbstmitteilung Gottes. Dieser schleichende theologische Rationalismus wurde verstärkt durch eine Zwei-Stockwerk-Theologie, die scharf unterschied zwischen dem natürlicherweise Erkennbaren und einigen hinzugefügten «übernatürlichen», nur durch eine Offenbarung bekannten Wahrheiten. Diese wurden im Glaubensgehorsam angenommen, ohne vertieft nach ihrer Einsichtigkeit zu fragen. Eine solche, zweifellos etwas überzeichnete Auffassung der Apologetik herrschte in den theologischen Schulen bis gegen die Mitte des 20. Jahrhunderts vor. Als Teil der Theologie benannte man sie sinnvollerweise mit dem von Schleiermacher eingeführten Namen einer «Fundamentaltheologie».

4. Hinführung des Menschen zum Glauben

Neben dem Weg in die Schulen nahm die Apologetik in der Neuzeit glücklicherweise noch einen andern Weg. Sie blieb zwar ein Gespräch unter getauften Christen, aber sie wandte sich an jene, die mit ihrem Glauben Mühe hatten oder ihn gar verleugneten. Das waren in erster Linie die so genannten Libertiner, vielfältig motivierte oder demotivierte, oft hoch kultivierte Lebemenschen, die sich, materialistisch eingestellt, wenig um christliche Moral und um Gott kümmerten, ja sogar als «Atheisten» seine Existenz leugneten. Gegen den Libertinismus erhob sich vom 16. bis 18. Jahrhundert ein ganzes Heer von heute weitgehend vergessenen Apologeten. Einen von ihnen, Pierre Charron, haben wir schon genannt. Aber auch ein Philosoph wie Descartes hat seine «Meditationes de Prima Philosophia, in quibus Dei existentia et animae de corpore separatio probatur» (1641) erklärtermaßen mit apologetischer Blickrichtung geschrieben, so wie ähnlich vor ihm schon sein Freund und Korrespondent P. Marin Mersenne, und nach ihm Nicolas Malebranche und nicht wenige andere, bis hin zu Leibniz mit seinen «Essais de Théodicée» (1710). Den nachfolgenden Deismus (an dem Descartes nicht unschuldig war) bekämpften dann vor allem englische Philosophen, beispielsweise Isaac Newton, Samuel Clarke und George Berkeley. Man wird ohne Übertreibung sagen können, dass ein guter Teil der philosophi-

schen Werke jener Jahrhunderte in apologetischer Absicht verfasst wurde; die Diskussion um Religion und religiöse Fragen war an der Tagesordnung.

Am nachhaltigsten und wirkmächtigsten blieb dabei ein nie geschriebenes Werk. Das Zettelmaterial und die Entwürfe, die Blaise Pascal dafür gesammelt hatte, wurden nach seinem Tod als «*Pensées sur la Religion*» (1657/58) in immer neuen Ausgaben veröffentlicht. Sie wandten sich direkt an den «*honnête homme*», an die «Gebildeten unter den Verächtern» des Christentums, wie Schleiermacher seine «Reden über die Religion» betiteln wird. Pascal versuchte ihnen klarzumachen, dass sie sich so oder so für oder gegen den christlichen Glauben entscheiden mussten und dass die Entscheidung für den Glauben jedenfalls vorteilhafter und vernünftiger ist. Dafür entwarf Pascal seine «Wette», das Herzstück der geplanten Apologie.³ Die Notwendigkeit dieser Entscheidung ergibt sich aus den Widersprüchen, in die sich der Mensch gestellt sieht und für die das Christentum eine vernünftige Erklärung bereithält. Das geplante Werk Pascals lässt sich im Einzelnen zwar nicht rekonstruieren; doch seinen Grundplan hat er einmal aufgezeichnet:

Erster Teil: Das Elend des Menschen ohne Gott.

Zweiter Teil: Seligkeit des Menschen mit Gott.

Anders:

Erster Teil: Dass die Natur verdorben ist. Durch die Natur selbst.

Zweiter Teil: Dass es einen Heiland gibt. Durch die Schrift.⁴

Aus diesem Plan erhellt die Methodik Pascals: Er geht aus von einer Phänomenologie des real existierenden Menschen und zeigt dann die Gegebenheiten der Offenbarung als Lösung der im Menschen gefundenen Widersprüche auf. Alle drei methodologischen Optionen Pascals werden bei den nachfolgenden Apologeten Schule machen: der anthropologische Ausgangspunkt, die Parallelsetzung zwischen Anthropologie und Offenbarung und die Notwendigkeit einer Entscheidung im Übergang von der einen zur andern Ebene.

Beflügelt vom Harmoniebedürfnis der Romantik, setzten dann im 19. Jahrhundert die Apologeten vor allem auf die Parallele zwischen menschlicher Erwartung und göttlicher Erfüllung. Das führte im französischen Sprachraum zu einigen weit verbreiteten Werken, von François René Chateaubriands «*Le génie du christianisme*» (1802), einer eher gemütsbetonten Ästhetik des Christentums, bis hin zu Léon Ollé-Laprunes «*Le prix de la vie*» (1894), das den christlichen Glauben als Erfüllung aller menschlichen Erwartungen aufzuzeigen versucht.

Diesen Harmonisierungsversuchen fehlte jedoch eine philosophisch tragfähige Anthropologie und genügend wissenschaftstheoretische Reflexion. Beides lieferte ein Schüler Ollé-Laprunes, Maurice Blondel, nach mit

seiner monumentalen Doktorarbeit *«L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique»* (1893). Eine dialektisch vorangetriebene Phänomenologie des menschlichen Tuns führt da zur Einsicht, dass jedes Tun nur dank einem ihm immanenten *«Einzig Notwendigen»* gelingt, dessen es sich jedoch nie zu bemächtigen vermag:

Absolut unerreichbar und absolut notwendig für den Menschen: das ist genau der Begriff des Übernatürlichen. Das Tun des Menschen geht über den Menschen hinaus, und das ganze Bemühen seiner Vernunft muss sich darauf richten einzusehen, dass er bei ihr nicht stehen bleiben kann noch darf. Liebende Bereitschaft für den unbekannten Messias, Begierdetaufe, zu der bloßes Menschenwissen nie führen kann, weil schon die Begierde ein Geschenk ist! Die Wissenschaft kann ihre Notwendigkeit zeigen, aber sie kann sie nicht wecken.⁵

Jeder Mensch sieht sich so vor die Entscheidung (*«Option»*) gestellt, entweder bis zum Letzten an seiner Autonomie festhalten zu wollen oder einzuwilligen in seine Heteronomie gegenüber dem *«Einzig Notwendigen»*. In Fortführung einer Apologetik der Parallelen versucht Blondel dann im fünften und letzten Teil der *«Action»*, im Licht der hypothetisch als gegeben angenommenen christlichen Offenbarung näher zu bestimmen, auf welche Art der Begegnung mit Gott der Mensch ausgerichtet ist. So kann er philosophisch die Umrisse des katholischen Glaubens- und Kirchenverständnisses nachzeichnen, um in einem Schlusskapitel darzulegen, dass sich die Antinomien, die das Sein der Sinnenwelt dem Denken bietet, letztlich nur durch die Annahme einer Inkarnation des göttlichen Logos befriedigend auflösen lassen. Diese ekklesiologischen und christologischen Schlussfolgerungen können allerdings, wie Blondel zum Schluss seines Werks erklärt, nur in einer freien (Glaubens) Entscheidung angenommen werden – getreu der Lehre von der *«Option»*.

Blondel hat die *«Action»* ausdrücklich in apologetischer Absicht als Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie geschrieben. Seine Methode und seine Schlussfolgerungen waren jedoch so neu, dass sowohl die Philosophen wie die Theologen damit Schwierigkeiten hatten. Um sich zu erklären, hat Blondel in einem langen Brief über *«Les exigences de la pensée contemporaine en matière d'Apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux»* (1896)⁶ zunächst das Ungenügen früherer Versuche der Apologetik aufgezeigt, um dann seine Methode nochmals ausführlich darzulegen und zu begründen. Das trug ihm neben neuen Freunden katholischerseits auch nicht wenige Feinde ein.

5. Die Apologetik im 20. Jahrhundert – und heute

Blondels Schriften waren tatsächlich in erster Linie für Laien als Leser bestimmt; doch gelesen wurden sie vor allem von Theologen. Bei diesen leiteten sie unter dem unzutreffenden Namen einer «Immanenzapologetik» eine neue Ära der Apologetik ein. Die Einsicht setzte sich durch, dass vor der objektiven Darlegung der Glaubwürdigkeit der Offenbarung die subjektive Befähigung des Menschen zur Aufnahme und Annahme einer Selbstmitteilung Gottes geklärt werden muss. Das klassische Werk einer solchen Klärung bleibt Karl Rahners frühe Schrift «Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie» (1940). Im Rahmen einer scholastisch-transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie weist Rahner nach, dass der Mensch nicht nur fähig ist, eine göttliche Offenbarung zu empfangen, sondern eine solche Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte auch erwartet. In den ersten vier «Gängen» seines «Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums» (1976) hat Rahner diese Gedanken, die im Hintergrund vieler seiner Schriften stehen, nochmals erweitert und vertieft. Doch während sein Frühwerk aus Vorlesungen an den Salzburger Hochschulwochen für Hörer aller Fakultäten hervorgegangen war, ist der «Grundkurs» ausdrücklich als Einstieg in das theologische Studium geplant und angelegt, sodass er der Fundamentaltheologie zuzuordnen ist.

Eine ganz neue Perspektive eröffnete dagegen Hans Urs von Balthasar. Den Großteil seiner Werke schrieb er ausdrücklich für Laien. Seine große theologische Trilogie leitete er jedoch fundamentaltheologisch ein mit fünf Bänden «Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik» (1961–1969). «Ästhetik» ist hier in erster Linie im Sinne Kants als Lehre von der unmittelbaren Wahrnehmung zu verstehen; denn Balthasars These lautet, dass Apologetik im traditionellen Sinn weder nötig noch möglich ist. Die Herrlichkeit der Liebe Gottes tut sich vielmehr in Jesus Christus mit unmittelbarer Evidenz kund – womit Balthasar mit katholischer Akzentsetzung in die Nähe der Auffassung Karl Barths kommt.⁷

Was Balthasar aufzeigt, gilt zweifellos für den Glauben der bereits Gläubigen, dessen innere Evidenz nicht auch noch eine äußere Absicherung braucht. Es kann aber kaum (noch) nicht Gläubende zum Glauben hinführen. Dafür setzt Balthasar auf die Überzeugungskraft des christlichen Zeugnisses, in erster Linie jenes der Heiligen, und nicht weniger auch auf die in der Kunst, namentlich in der Literatur, aufleuchtenden Glaubensfragmente. Die lange Reihe der Monographien Balthasars, angefangen von seiner dreibändigen «Apokalypse der deutschen Seele» (1937–1939), möchten diese verstreuten Fragmente aufsammeln und zum Leuchten bringen.⁸

Für unsere heutige Situation ergibt sich so aus der Geschichte der Apologetik eine dreifache Aufgabe. Einerseits, und das ist wohl das Grundlegende, sollen die Gläubigen in ihrem Glauben bestärkt werden. Eine Apologetik, wie

Blondel, Balthasar und Karl Rahner sie vorlegen, zeigt die Stimmigkeit des Glaubens mit den Erwartungen des Menschen und mit den Ansprüchen seiner Vernunft auf. Diese Vernünftigkeit ist jedoch nicht, wie die Schulapologetik meinte, eine Voraussetzung, eine Infrastruktur des Glaubens, sondern, wie Henri Bouillard gegenüber Karl Barth betonte,⁹ seine Intrastruktur, weil jedes Glauben ein gewisses «Vorverständnis» (Bultmann) über das zu Glaubende einschließt.

Als Zweites ist heute der interreligiöse Dialog noch viel dringlicher geworden als im ausgehenden Mittelalter. Auch da ist weder Polemik noch Verteidigung angesagt; es gilt vielmehr, glaubhaft und einsichtig zu machen, dass Jesus Christus als der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen (vgl. 1 Tim 2, 5) für jedes religiöse Gottesverhältnis wichtig, ja grundlegend ist. Die nicht in allen Teilen geglückte Erklärung der Glaubenskongregation «Dominus Iesus» (2000) hat versucht, in diese Richtung zu weisen.

Drittens, und das wäre wohl das Vordringlichste, müsste die Apologetik heute einen Ausweg aus der überhandnehmenden Säkularisierung aufzeigen. Sie müsste wieder, wie zu Pascals Zeiten, aber in zeitgemäßer Weise, eine Hinführung zum Glauben bieten. Heute mehr als damals bleibt das Christsein eine persönliche Entscheidung, die nicht andoziert werden kann. Während Jahrhunderten bestand ein gesellschaftlicher Druck zum wenigstens äußerlichen christlichen Bekenntnis, dem nur starke Einzelpersonlichkeiten widerstehen konnte. Heute geht dagegen der kulturell-gesellschaftliche Druck gerade in die Gegenrichtung und es wird die vordringliche Aufgabe einer Apologetik sein, diesen Druck wenigstens aufzuweichen.

Das ist in verschiedener Weise möglich, wofür wiederum das Werk Balthasars Anregung bieten könnte. Zum einen kann aufgezeigt werden, wie viel Christentumsreste oder Glaubenssehnsucht auch heute noch bei nicht wenigen Zeitgenossen, Schriftstellern, Dichtern, Künstlern zu finden sind. Tiefer und umfassender ist darauf hinzuweisen, wie sehr gerade die säkularisierte abendländische Moderne aus christlichem Glaubensgut lebt – schon das Wort «Säkularisation» deutet das an. Richtungsweisende Vorarbeiten für diese Aufgabe fehlen nicht. Eine der ersten und einflussreichsten verdanken wir Karl Löwith¹⁰, und er hat seither zahlreiche Nachfolger gefunden. Nennen wir als neueres Beispiel nur die Forschungen Xavier Tilliettes zur philosophischen Christologie der Neuzeit.¹¹

Man sieht: So altmodisch der Name Apologetik heute klingen mag, ihre Aufgaben gehen auch in unserer Zeit nicht aus – wenn sie sich nicht gar in größerer Vielfalt und erhöhter Dringlichkeit stellen.

ANMERKUNGEN

- ¹ Hugo RAHNER, Art. *Apologeten*, in LThK² Bd.I, Sp.722.
- ² Vgl. dazu die Diskussion bei Marie-Dominique CHENU, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Heidelberg – Graz 1960, 325–360.
- ³ Blaise PASCAL, *Schriften zur Religion*. Übertragen und eingeleitet von Hans Urs VON BALTHASAR, Einsiedeln 1982, 223–228 (Fragment Brunschvicg 233).
- ⁴ Ebd., 97 (Fragment Brunschvicg 60).
- ⁵ Maurice BLONDEL, *L'Action* (1893), 388; deutsch: *Logik der Tat*. Aus der *Action* von 1893 ausgewählt und übertragen von Peter HENRICI, Einsiedeln ²1986, 91.
- ⁶ Deutsch: *Zur Methode der Religionsphilosophie*. Eingeleitet von Hansjürgen VERWEYEN, Einsiedeln 1974.
- ⁷ Vgl. dazu den Beitrag von Vincent HOLZER in diesem Heft, 471–481.
- ⁸ Vgl. dazu die Klanmerbemerkung zur Selbstvorstellung der «Apokalypse»: «Welch vertrackte Arbeit werden die Engel zu leisten haben am Jüngsten Tag, da sie Gottes Wahrheit so weit draußen auflesen müssen und sie aus Herzen herausoperieren, wo sie nie anders als mit der Finsternis zusammengelebt hat!» Hans Urs VON BALTHASAR, *Kleiner Lageplan zu meine Büchern* (1955), in: *Zu seinem Werk*, Einsiedeln 2000, 37.
- ⁹ Henri BOUILLARD, *Connaissance de Dieu. Foi chrétienne et théologie naturelle*, Paris 1967, 88.
- ¹⁰ Karl LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologische Voraussetzung der Geschichtsphilosophie*, Zürich–Wien 1953.
- ¹¹ Xavier TILLIETTE, *Philosophische Christologie*, übers. von Jörg DISSE, Einsiedeln 1995.

KNUT BACKHAUS · MÜNCHEN

NO APOLOGIES!

Lukas als Maßstab einer Apologia Christiana

Das Glauben fängt mit dem *Glauben* an. Man muss mit dem Glauben anfangen;
aus Worten folgt kein Glaube. Genug.

*Ludwig Wittgenstein*¹

Pilatus und die Philosophen – sie treten vor Augen, wenn wir an Lukas den Apologeten denken. Im dritten Evangelium bemüht sich der Präfekt, Jesus freizubekommen; der Evangelist legt so eine Spur, an deren legendarischem Ende Pilatus zum Heiligen wird. Und was wird aus Paulus, dem kantigen Charakterkopf, sieht man ihn mit der lukanischen Brille? Auf dem Areopag verbeugt er sich vor Epikureern und Stoikern und sucht ihnen das Evangelium mit dünnen Philosophenzitaten schmackhaft zu machen. Lukas – so war lange Zeit sein Ruf – richtet sich, da Parusie und Christus ausbleiben, geschmeidig in Politik und Kultur ein. Er wird, spätestens mit der Apostelgeschichte, zum ersten Apologeten der Kirche und versichert Machthabern und Meinungsmachern: Das Christentum ist anders, als ihr denkt. Es ist «offensiv harmlos».²

Zweifellos treibt Lukas «Apologie».³ Der Wortstamm (ἀπολογία / ἀπολογεῖσθαι) ist in seinem Doppelwerk vergleichsweise breit belegt, und zwar ausnahmslos forensisch.⁴ Dies liegt an einer Eigenart lukanischer Erzählkunst. Sie stellt das werdende Christentum bevorzugt in der Anschaulichkeit von Gerichtsprozessen dar und somit im Modus der Verteidigung gegenüber einer anklagenden Behörde (oder zur Lynchjustiz aufgelegten Volksmenge).

Vierzehn Gerichts- und prozessähnliche Mobszenen schildert die Apostelgeschichte.⁵ Die Prozesse gegen Jesus und – über acht Kapitel hinweg – Paulus sind für das christliche Selbstverständnis wegweisend. Nur Lukas bereitet seine Adressaten ausdrücklich auf die Möglichkeit eigener «Apologie»

KNUT BACKHAUS, geb. 1960, Prof. für Neutestamentliche Exegese und biblische Hermeneutik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

vor (vgl. Lk 12, 11; 21, 14 diff Mk/Mt). Noch die Areopagrede, die als Musterfall geschmeidiger Apologetik gilt, erinnert an die Apologie des Sokrates in dessen tödlichem Konflikt mit der Polis. Stephanus und Jakobus werden hingerichtet; neben Petrus und Paulus werden zahllose Christen verfolgt und eingekerkert. Paulus allein überlebt etwa sieben Mordversuche, und das Einzige, was der Heilige Geist ihm am Ende mitzuteilen hat, ist, dass «Stadt für Stadt Fesseln und Drangsale» auf ihn warten (Apg 20, 23). Harmlos ist das Christentum nicht.

Die Kriminalprozesse sind wie Funkenschläge, in denen sich die Spannung zwischen zwei Größen verrät: Mehrheitsgesellschaft und Evangelium.⁶ Wie kein anderer urchristlicher Theologe bemüht sich Lukas, das Verhältnis dieser Größen in allen Facetten zu zeichnen. Die Apostelgeschichte ist als Reise des Evangeliums bis ans Ende einer sehr herausfordernden Welt angelegt: Das Evangelium bewegt sich zwar mit Verve nach vorn, aber es bewegt sich von Krise zu Krise. Es kommt zwar immer «gerade noch einmal durch», aber der Leser weiß nach 28 Kapiteln geglückter Fluchten: Christsein ist seinem Ursprung nach Überlebenskunst. Solange die Kirche lebt, steht sie unter Verdacht und Anklage. Solange sie verdächtig und angeklagt ist, lebt sie noch.

«Apologie» bedeutet vor solchem Verstehenshorizont zweifellos wie im üblichen Sprachgebrauch: Verteidigungsrede, Plausibilisierung der eigenen Geltungsansprüche gegenüber einer feindlichen oder skeptischen Öffentlichkeit. Aber von den diskursiven Entwürfen der frühkirchlichen Apologeten sind wir hier deutlich entfernt. Zwar ist besonders die Frage nach biblischer Abkunft und Alter des christlichen «Weges» auch für Lukas höchst bedeutsam, aber er liefert keine Schrift- und Altersbeweise, er setzt sich nicht auseinander, er rechtfertigt nichts. Nichts wird «bewiesen»: Das Heil «erweist» sich selbst als solches: *Es zeigt sich*.

So wird der Leser, schreitet er durch die erzählte Welt, das Wachstum des Wortes sehen, die klärenden Reden hören, zum Augenzeugen des Heils werden. Vor seinen Augen entrollt sich (natürlich unter der sanften Regie des Erzählers) der Geschichtsplan Gottes. Wo es um Gottes Plan mit der Welt geht, bedarf es weder der engagierten Verteidigung noch des kulturellen Anschmiegens. Es bedarf der Aufmerksamkeit. Apologie, lukanisch geformt, ist biblisch geschulte, theologisch ansprechende Aufmerksamkeit. Unter vier Aspekten sei solche Apologia Christiana entfaltet.

1. Selbstbewusstsein und Theozentrik

Lukas schildert die Schwellenzeit des Evangeliums, aber es scheint seiner selbst bereits überraschend sicher. Gregory Sterling hat das lukanische Dop-

pelwerk dem Genre der «apologetischen Geschichtsschreibung» zugewiesen. Darunter versteht er die Prosaerzählung einer soziokulturellen Minderheit, die sich in der zusammenwachsenden antiken Welt ihrer eigenen Herkunft versichert und ihren eigenen Geltungsanspruch dartut.⁷ Was im Hellenismus die Priester Berossos für die babylonische und Manethon für die ägyptische Kultur leisten, was in flavischer Zeit der sich prophetisch gebärdende Priester Josephus für Alter, Herkunft und Identität des angefochtenen Judentums erbringt, das vertritt Lukas für die werdende Kirche. Er beruft sich dabei nicht auf priesterliches oder prophetisches Wissen, sondern auf die dem Historiographen gegebene Einsicht in den Richtungssinn des Geschehens. Dieser – ganz und gar biblische – Richtungssinn zielt auf die Ekklesia.

Es beeindruckt, mit welcher Geschlossenheit Lukas die Ekklesia konzipiert. Indem er die «Kirchengeschichte» erfindet, gibt er ihr eigene Herkunft, historische Eigendynamik, stabile Subjekthaftigkeit und kulturellen Selbststand.⁸ Die aktuelle Exegese liest sein Doppelwerk in mancher Hinsicht als selbstbewusstes Kontrastprogramm zur Herrschaftspropaganda des römischen Imperium: Die Verkündigungsszene wirkt als Gegenbild zur Empfängnis des Staatsgründers Romulus, die Kindheitsgeschichte zum augusteischen Reichsfrieden, die Himmelfahrt Christi zur kaiserlichen Apotheose, der pfingstliche Völkerkatalog zur imperialen Expansion. Jesus Christus ist der herrscherliche Heiland (σωτήρ) «bis an die Enden der Erde»; die Urgemeinde erfüllt die uralten Utopien von der solidarischen Gesellschaftsform.⁹

Blicken wir von hier aus auf den Paradefall lukanischer Apologetik: die Areopagrede (vgl. Apg 17, 16–34).¹⁰ Sie verneigt sich nicht vor der paganen Kultur, sondern stellt sich ihr. Gewiss, Paulus tritt wie Sokrates auf: Auf dem Marktplatz verwickelt er Passanten ins Gespräch, wie der große Athener es einst tat. Die «Anklage» lautet auch hier auf Einführung neuer Gottheiten, und die Rede an klassischer Stätte lässt noch in der Adresse Ἄνδρες Ἀθηναῖοι die Apologia Socratis anklingen. Jedoch ist Paulus keineswegs der «neue Sokrates». Der Bote des Evangeliums *verwirklicht* vielmehr, was in Sokrates angelegt war: Sokrates ist der «vorausgeahnte Paulus». Am Eingang seiner Rede bedient sich Paulus einer Sprache, die man heute «doublespeak» nennt: «Wie ich wahrnehme, seid ihr in jeder Hinsicht ausgesprochen gottesscheu!» (V. 22) Das Adjektiv «gottesscheu» (δεισιδαίμων) bezieht sich in der dem kundigen Redner anstehenden *captatio benevolentiae* auf die löbliche Gottesfurcht der Altarwidmung «Dem unbekannten Gott!». Der Leser weiß freilich aus dem Erzählkontext – die Götterbilder erregen den prophetischen Grimm des Paulus –, dass diese Kultfrömmigkeit auch anders gesehen werden mag. Die zweite Bedeutung des Adjektivs ist denn auch «abergläubisch». Diese dem Leser zugespielte Lesart ist umso

brisanter, als der Vorwurf des Aberglaubens, der δεισιδαιμονία / *superstitio*, üblicherweise von paganer Seite den Christen gemacht wurde. Die Widmung selbst dürfte Lukas in monotheistischer Aneignung aus dem Plural «Den unbekannten Göttern!» abgeleitet haben. Ihr Akzent liegt (für den Leser) auf «unbekannt». Es steht außer Frage, dass dieser «Unbekannte Gott» alle bekannten Götter aus dem Olymp treiben soll. Die stoischen Dichterzitate, die den humanistisch Gebildeten seit jeher zu erfreuen pflegen, suchen nicht Anschluss an zeitgenössisches Bildungswissen, sondern überführen dieses einer gewissen Inkonsequenz. Das Schnittfeld liegt in der Religionskritik, aber in den frei werdenden Gottesraum tritt der Schöpfergott Israels, nicht der Pantheismus der Stoiker. Die Zitate bringen das «Herumtasten» der Heiden zum Ausdruck: «auf dass sie Gott suchen, ob sie denn wohl nach ihm tasten und auf ihn stoßen mögen, ist er ja doch nicht fern einem jeden Einzelnen von uns!» (V. 27). Die «Apologetik» liegt also darin, dass Paulus das Panier des Gottes Israels in der Mitte der antiken Kultur aufpflanzt. Er verteidigt sich nicht, er ruft zur Umkehr. Er beugt sich dieser Kultur nicht, er bietet ihr die Taufe an.

Die ganze Philosophie, die ganze Götterwelt werden somit im Evangelium aufgehoben. Sie sind Vergangenheit. Das Evangelium ist Zukunft. Nach soziologischer Schätzung mag man die Zahl der Christen zur Zeit des Lukas weltweit ungefähr bei 7500 Gläubigen ansetzen; dies entspricht etwa 0,0125 % der Reichsbevölkerung.¹¹ Äußerlich betrachtet, beansprucht hier also ein Winzling Augenhöhe mit dem Titanen. Woher nimmt Lukas seine Sicherheit? Er nimmt sie aus dreierlei Gewissheiten: Die Ekklesia besitzt altbiblischen Adel, sie weiß *post Christum resurrectum* alle Hoffnung auf ihrer Seite, ihre Herkunftsgeschichte stiftet Stärke. Dies darzutun ist Sache der Apostelgeschichte als Apologia Christiana. Die tiefste Apologie liegt nicht darin, nach außen auf Unschuld zu plädieren, sondern seine Schuldigkeit zu tun. Die triftigste Verteidigung des Christentums liegt darin, *selbst* zu sein. Dazu bedarf die Kirche ihrer Geschichte. Aus ihr geht ihr Auftrag hervor: «Man muss mit dem Glauben anfangen; aus Worten folgt kein Glaube».

Solches theozentrische Selbstbewusstsein ist nicht mit kirchlicher Selbstgefälligkeit, Gottesvereinnahmung, Kritikresistenz zu verwechseln. Es sagt viel, wenn das erste Kapitel der Kirchengeschichte nicht ohne komische Züge auskommt (vgl. Apg 12, 6–17): Herumeilende Sklavinnen, gar als Gesprächspartner des verwirrten «Helden», kommen in Possen vor, nicht in Geschichtsschreibung.¹² Die Apostelgeschichte kennt keine Helden; ihre Führungsgestalten sind Geführte: Sie müsste «Acta Iesu Christi» heißen.¹³ Die kirchlichen Ursprünge sind verdankte Ursprünge. Wenn die tiefste Apologie darin liegt, nicht nach außen zu plädieren, sondern *selbst* zu sein, so geht es Lukas um das *geschenkte Selbstsein*.

2. Realismus und Sympathie

«... ist er ja doch nicht fern einem jeden Einzelnen von uns»: Erst die theologische Selbstvergewisserung macht angstfreien Realismus möglich und soziale Nähe fruchtbar. Die Apostelgeschichte ist eine Folge dramatischer Episoden, die die Begegnung zwischen dem Evangelium von Jesus Christus und der multikulturellen Mittelmeergesellschaft vor Augen führen.¹⁴ Die Botschaft begegnet berechnenden Tyrannen und kopflosen Volksmengen, äthiopischem Wesir und maltesischen Barbaren, Straßengauklern und Erzmagiern, frommen Pharisäern und prügelnder Synagogenschar, Freigeistern und verirrtten Täuferanhängern, jüdischen Gemeindevorstehern und heidnischen Kerkermeistern, Folterknechten und empathischen Soldaten, werktätigen Geschäftsfrauen und verunsicherten Silberschmieden, einer Wahrsagesklavin und prophetischen Töchtern, Philosophen und Presbytern, Glamouradel und Nasiräern, Gelähmten und Besessenen, Verschwörern und Attentätern, verhärteter und weiser Obrigkeit, korrupten und korrekten Gerichtshöfen, Statthaltern, die christenfreundlich, gleichgültig oder käuflich sind, Römern, Juden, Proselyten, Kretern, Arabern... Es fliegen Steine, und in Synagoge wie Hörsaal werden Argumente gewechselt; Mordpläne werden geschmiedet, verhindert und ausgeführt; Volksscharen rotten sich zusammen, und Besonnene mahnen zur Vernunft; die innerlich freie Glaubensrede ertönt auf dem Markt und auf der Folterbank. Sie stößt auf Offenheit, Feindschaft und Gleichgültigkeit.

Lukas macht die Kultur, durch die sich das Evangelium bewegt, nicht schöner, als sie ist – allenfalls ein weniger spannender. Nichts an der skizzierten Bandbreite verrät das biegsame Rückgrat des «Frühkatholiken», der sich anzudienen bemüht ist. Er durchwandert diese Kultur aufrecht: mit Sympathie, Vergnügen (hier und dort auch: ein wenig Schadenfreude) und evangelischem Eigensinn.

Letzterer ist entscheidend: Die Vielzahl der Begegnungen verdankt sich nicht nur dem Unterhaltungswunsch. Sie demonstriert die geschichtliche Festigkeit des Evangeliums:

nur an vielen beliebigen Personen können solche geschichtlichen Kräfte in ihrer hin- und herflutenden Wirksamkeit lebendig gemacht werden; als beliebig werden dabei solche Personen bezeichnet, die, aus allen möglichen Ständen, Berufen und Lebenslagen stammend, ihren Platz in der Darstellung nur dem Umstand verdanken, daß sie gleichsam zufällig von der geschichtlichen Bewegung getroffen werden und nun genötigt sind, sich in irgendeiner Weise dazu zu verhalten.¹⁵

Lukas mustert die bunte Vielfalt seiner Kultur realistisch wie differenzierungsfreudig, aber er lässt sich dabei leiten von einem differenzierenden

Realismus theologischer Art: Alle diese Episoden verfolgen letztlich den Zweck, das Evangelium als jene Bewegung auszuweisen, die der Geschichte eine neue, kritische Mitte gibt.

Im Vergleich mit den frühkirchlichen Apologeten fällt auf, dass Lukas dabei auf rabiate Polemik völlig verzichtet. Die pagane Religiosität trägt keine dämonischen Züge. Als der grimmigste Feind des Evangeliums tritt noch Saulus auf, der «Drohung und Mord wider die Jünger des Herrn schnaubt» (Apg 9, 1). Zweifellos: Das Heidentum verwechselt Gott und Mensch; seine Kultwerke sind nichtig; der einzige heidnische Priester kommt als Karikatur daher (14, 13). Doch ebenso: Die Einzigsten, die das Adelsprädikat der Philanthropia erhalten, sind ein römischer Zenturio und maltesische Barbaren (27, 3; 28, 2). Wird der gaukelnde Hofhebräer bestraft, bleibt seine Blindheit zeitlich begrenzt (13, 11). Wenn der Christenverfolger den topischen Wurmtod stirbt, ist dies nur ein lustloses Adjektiv wert (12, 23): Was hätte Laktanz daraus gemacht! Noch das, was einmal der furchtbarste Anwurf gegen die «Juden» sein sollte, die Kreuzigung Jesu, wird von Petrus nachsichtig bewertet: «Nun, Brüder: Ich weiß, dass ihr aus Unkenntnis gehandelt habt – gleichwie auch eure Vorsteher» (3, 17). Mit ähnlicher Großmut dürfen die Heiden beim lukanischen Paulus rechnen: «Nun hat Gott denn über die Zeitläufte der Unkenntnis hinweggesehen, im Blick auf die Jetztzeit gebietet er den Menschen, dass alle allerorts umkehren» (17, 30). Man vergleiche den vernichtenden Gotteszorn über die verkehrten Wege der Heiden bei Paulus im Original (Röm 1, 18–2, 11)!

Im Ausgang sehen wir Heiden und Christen in trauter Weggemeinschaft in die kulturelle Gegenwart des Mare Nostrum segeln und einander das Leben retten (Apg 27, 1–28, 16). Nachsicht und Nähe weisen nicht auf Unterwürfigkeit, sondern auf Überlegenheit. Was oft mit Geschmeidigkeit verwechselt wird, ist nichts anderes als Gelassenheit. Großmut und Gelassenheit – sie sind die triftigste Form von Erlösungsglauben. Wenn Lukas Apologet ist, so liegt nicht zuletzt darin das Apologetische: Das Evangelium entschuldigt sich nicht, es verbeugt sich nicht, es dient sich nicht an. Es ist einfach da – heilsam da, denn es wirkt Wunder in einer wundersamen Welt.

3. Kritik und Humor

Parrhesia – die aufrecht-gewissensfreie Rede des Überzeugten vor Mehrheiten und Machthabern – gehört zu den Vorzugsvokabeln des Lukas. Nicht polemisch ist er, wohl aber politisch.¹⁶ Wie wir wahrnahmen, zeichnet er Gegenbilder zur Herrschaftspropaganda des römischen Reiches: von der Geburt bis zur Himmelfahrt des Kyrios, von der idealen Wohlfahrt bis zur friedlichen Expansion seines Volkes. Damit tritt die Ekklesia als gottgewollte

Alternative auf die Bühne der Geschichte – dies ist eine politisch kühne Option. Darüber hinaus wird dort, wo man den «politischen Apologeten» Lukas geringschätzt, meist die subtile Herrschaftskritik zwischen den Zeilen seines Werkes übersehen. Gewiss ist er weit entfernt von der hochaggressiven Widerborstigkeit, wie wir sie bei Johannes von Patmos finden. In der Umgangsform ähnelt er eher jener Apologia, wie sie, ebenfalls in Kleinasien, der Erste Petrusbrief (3, 15f) empfiehlt: freundlich, ja respektvoll.¹⁷ In der Sache freilich geht er keine Kompromisse ein.

In der zweiten Versuchungsszene rühmt sich bei Lukas (anders als in seiner Vorlage) der Teufel, alle Königreiche des Erdkreises vergeben zu können, und bietet sie Jesus gegen die Proskynese an (Lk 4, 5–8). Dieser antwortet biblisch mit dem alleinigen Anbetungsanspruch Gottes (Dtn 5, 9; 6, 13; 10, 20). Vollmacht und Angebot gehören weder zu den apokalyptischen Befugnissen des Teufels noch entsprechen sie seinem üblichen Verhalten. Wohl aber spiegeln sie recht genau ein Szenario wider, das im ganzen Imperium nachhaltiges Echo fand: die Verleihung des Königreichs Armenien an den asarkidischen Prinzen Tiridates I. im Jahr 66. In einem aufwendig propagierten Spektakel zu Rom rühmte sich Nero, als Einziger Königreiche vergeben zu können. Tiridates vollzog vor ihm die Proskynese und betete ihn unter Verweis auf diese als Gott an.¹⁸ In der evangelischen Kontrastwelt des Lukas entlehnt also der Teufel sein Verhalten dem römischen Kaiser, der Symbolfigur von politischer Macht und gesellschaftlicher Hierarchie. Damit ist alles gesagt.

Auch König Agrippa I. – nur bei Lukas trägt er den bezeichnenden Namen «Herodes» – wird auf den meisterlichen Herrschaftskommunikator Nero durchsichtig.¹⁹ Im Theater von Caesarea Maritima schmeichelt die Menge dem jüdischen Fürsten mit dem Zuruf «Eines Gottes Stimme und nicht eines Menschen!». Darauf stirbt er den Wurmtd des gotteslästerlichen Tyrannen (Apg 12, 18–24). Flavius Josephus (ant. Iud. 19, 343–352) weiß von diesem Aufsehen erregenden Tod Agrippas im Jahr 44 n. Chr. und deutet ihn ebenfalls als Bestrafung für dessen Hybris. Aber er bringt ihn nicht mit der göttlichen Stimme in Verbindung, die weithin und langfristig für die apollinische Selbstinszenierung des Kaisers Nero stand. Bei Lukas ist die Hybris zudem eher *Anlass* zum Straftod. *Ursache* ist das Wirken des «Herodes» als erster Christenverfolger. Den öffentlichen Schautod, den er aufgrund himmlischer Intervention am Ende selbst stirbt, hatte Agrippa dem Petrus zugedacht, der schließlich wiederum Nero zum Opfer fallen sollte. Der topische Tyrannentod unter Würmerbefall verbindet den jüdischen Herrscher, der sich nach Heidenart als Gott geriert, zudem mit dem klassischen Judenverfolger Antiochos IV. (2Makk 9; vgl. 1Makk 6, 1–16). Das Geschehen deutet sich selbst, auch ohne dass es des (ausdrücklichen) Erzählerkommentars bedarf: Die Christen sind das Gottesvolk, und ihre

Verfolger – ob nun «Herodes» oder Nero – sind die topischen Tyrannen. Die triftigste Apologie für das werdende Christentum ist dessen Geschichte.

So überrascht es nicht, dass man mittlerweile Lukas gar eine Dämonisierung des römischen Reiches zuschreibt.²⁰ Deutlicher kann man der konventionellen These von seiner politischen Harmlosigkeit kaum den Abschied geben. Das Pendel schlägt hier jedoch zu weit in die Gegenrichtung aus. Lukas zeichnet die Mächtigen ohne Zorn: Sie sind nicht teuflisch, allenfalls korrupt oder unbeteiligt. Agrippa II. und seine Schwester Berenike – Gefährtin des späteren Kaisers Titus – wirken in der Schlusszene auf jüdischem Boden sogar durchaus freundlich und geben, zusammen mit dem Statthalter Festus, dem Angeklagten Paulus den entscheidenden moralischen Freispruch mit auf den Weg nach Rom (vgl. Apg 26, 30–32). Die Kritik des Lukas an Herrschaft und Gesellschaft bleibt insgesamt gemäßigt. Wie Dämonisierung aussieht, mag man bei Johannes von Patmos studieren. Die lukianische Strategie wirkt sanfter, aber auch subtiler. Wir beobachten es ähnlich bei der zeitgenössischen senatorischen Opposition gegen den Kaiser: Mit der dem Reich im Grundsatz geschuldeten Loyalität verbindet sich eine unterschwellige, aber konsequente Kritik an der Herrschaft.

Wesentlich ist allerdings ein anderer Aspekt: Lukas hat die Mehrheiten und Machthaber eher am Rand im Blick. Es geht ihm um den radikalen Wechsel der Mitte, wie ihn das – im Wortsinn: re-volutionäre – Magnifikat gleich zu Beginn des Doppelwerks zu programmatischer Geltung bringt. So werden die alten Größen in evangelischer Rochade randständig. Nicht der Kaiser gewinnt teuflische Züge, sondern der Teufel neronische! Zur Zeit des Lukas ist Nero nur noch eine – wenn auch lebhafte – Erinnerung, eher Symbol als Herrscher. Gerade so schlägt freilich seine Geringschätzung auf die Regel «Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist» (Lk 20, 25) zurück: Bei Lukas klingt sie ein wenig sarkastisch. Aber letztlich geht es ihm nicht um die Deutung des Politischen im Licht des Glaubens, sondern um die Darstellung des Glaubens mit Hilfe des Politischen. Die reichsrömische Herrschaftspräsentation liefert Bildgut und Anknüpfungspunkte, aber Lukas lässt sie endzeitlich hinter sich. Wenn er sich arrangiert, dann deshalb, weil die alten Größen eschatologisch gleichgültig geworden sind.

Am meisten unterscheidet sich Lukas vom Seher Johannes (leider müssen wir hinzufügen: von der frühchristlichen Literatur überhaupt, zumal von ihrer Apologetik) durch seinen Humor. G. K. Chesterton, der etwas von Apologetik verstand, sah im Humor eine wirksame Waffe: «wit is a fighting thing and a working thing. [...] wit is a sword; it is meant to make people feel the point as well as see it».²¹ Lukas legt das Schwert des Evangeliums nicht irenisch aus der Hand, er weiß es ironisch zu bedienen. Natürlich achtet er auf rhetorische Angemessenheit: Die ehrwürdige Geschichte Jesu wie die der Jerusalemer Urgemeinde bleiben, von aufhellenden Blitzlich-

tern abgesehen, ernst. Aber dort, wo Lukas die Begegnung zwischen dem Evangelium und jener Mittelmeerkultur beschreibt, die seine Jetztzeit prägt, nutzt er das Tableau des Humors von der derben Burleske bis zur feinen Satire.²² Die Adressaten sollen den «Punkt» des Christentums sehen und zugleich fühlen.

Ein einziges Beispiel muss genügen: die Apologia des Paulus vor dem Statthalter Felix (vgl. Apg 24, 1–21). Die Ankläger – der Hohepriester und Älteste – mieten sich einen Advokaten namens Tertullus (vielleicht nicht zufällig der Name eines berühmten Anklägers der Trajanzeit). Er hat ihre Beschuldigungen gegen Paulus vorzutragen, weil sie dazu lächerlicherweise selbst nicht in der Lage sind. Die unverhältnismäßig breite *captatio benevolentiae* der Anklagerede gerät zu einer Persiflage auf die offizielle Propaganda des römischen Reiches: umfassender Friede, zweckmäßige Verwaltungspraxis, Dienst am Volk, kluge Voraussicht, «in jeder Weise und überall», Dankbarkeit der Schutzbefohlenen, Milde. Der so gerühmte Richter galt bei Juden wie Römern als abscheuliches Beispiel brutalster Verwaltungspraxis; das ihm anvertraute Land habe sich, notiert Josephus, im Kriegszustand befunden (bell. Iud. 2,256). So sieht es aus mit der Pax Romana, nimmt man die Sicht der Opfer ein: «Ausplündern, Hinmetzeln, Forttragen – sie nennen es fälschlich Herrschaft. Und wo sie menschenleere Öde hinterlassen, heißen sie es Frieden», lässt Tacitus einen Freiheitskämpfer sagen (Agr. 30,4). Weniger direkt, aber nicht weniger wirkungsvoll bringt Lukas die Weltsicht derer zur Sprache, *qui pacem nostrum metuebant* (Tacitus, ann. 12,33). Was Frieden wirklich ist, wissen die Leser des Lukas seit dem Engelgesang bei Betlehem! Nach der entlarvend breiten Einleitung folgt der entlarvend knappe Hauptteil, die Anklage: Paulus ist eine Pestbeule für den Orbis Romanus!

Die plumpe Bezeichnung wird mit nichts begründet als einer Lüge und bietet nichts als das Vorspiel zur glänzenden Verteidigungsrede des Paulus. Auch er beginnt mit einer *captatio benevolentiae*. Jetzt aber ist sie in jeder Hinsicht knapp und in mehr als einer Hinsicht wahr: Felix hat lange genug regiert! Überraschend folgt das Geständnis des Angeklagten: «Dies bekenne ich dir: Dem Weg gemäß, den sie eine Partei heißen – auf diese Weise versee ich Dienst für den väterlich ererbten Gott» (24,14). Die Apologie kleidet sich als ironisches Schuldbekenntnis! So stoßen wir abermals auf unsere Einsicht: Die «Schuld» des werdenden Christentums liegt darin, dass es in der Welt ist, dass es nichts ist als es selbst – und darin liegt, recht betrachtet, seine überzeugende Apologia! Die humorvolle Gestalt, in der diese Einsicht darherkommt, zeigt zwischen den Zeilen, dass Apologie leichtfüßig werden kann, weil sie nichts zu befürchten hat als menschliche Strafverfolgung. Der Glaubende sieht keine andere Welt, aber er sieht die Welt anders. Sie ist nicht abgrundtief schlecht, aber, im Licht des Glaubens betrachtet, mitunter recht bizarr.

Das Wesen des Humors liegt darin, dass er sich *παρὰ τὴν προσδοκίαν* (vgl. Ps-Demetrios, de eloc. 152f) richtet: gegen die Erwartung. So lebt auch die gewitzte Überraschung bei Lukas wesentlich aus unerwartbaren Rollenrochaden: Opfer werden zu Überraschungssiegern und eine Minderheit gewinnt die Oberhand, während die Mächtigen ins Farblose sinken oder sich verblüfft auf der Verliererseite wiederfinden. Solcher Humor setzt das Programm des Magnifikat um: Die «Erwartung», die er pointiert durchbricht, sind die Selbstverständlichkeiten der nichtgläubigen Welt. Man hat die Apologetik des Lukas dann verstanden, wenn man einsieht, dass es für den Glaubenden am Ende immer Grund zum Lachen gibt. Lachen ist die herzhafte Verteidigung der eigenen Soteriologie.

4. Antwort

Apologie, auf eine einfache Formel gebracht, ist die «Kunst des Antwortens», «und zwar auf die Frage nach Sinn und Wahrheit des christl. Lebens und seiner tragenden und leitenden Daseinsgewißheit».²³ Lukas antwortet nirgends unmittelbar auf bedrängende Fragen von Außenstehenden. Die vielfältigen Begegnungen, in denen er das Evangelium vorstellt, belegen jedoch, dass der «Weg» (wie Lukas das werdende Christentum nennt) Antwortstruktur besitzt. So wird das Evangelium als die verkündigte Antwort auf die Frage vernehmbar, die der Mensch sich selbst ist. Daher wird Jesus Christus vor dem Verstehenshorizont des Alten Testaments wie der aktuellen Mittelmeergesellschaft vor Augen geführt: Er verkörpert religiöses Fernweh und entspricht dem uralten Anliegen, dass das Menschsein gelingen möge. Aus diesem Grund wird die Urgemeinde zu einer idealen Lebensform, die *als solche* werbend wirkt: nicht, indem sie – gar mit ihrer Moral, Demut, Armut, Geschwisterlichkeit – für sich wirbt, sondern indem sie die ihr geschenkte Daseinsgewissheit auslebt, sie als tragend und leitend erfährt und erfahren lässt. Sie kommt keiner Moral nach, sie erfüllt im Zeichen Christi Menschheitshoffnung.

Wenn das Evangelium Antwortstruktur besitzt, dann ist der Mensch zwar fraglich, aber so falsch kann er nicht sein. Der Höhepunkt aller Verteidigungsreden der Apostelgeschichte liegt in der Feststellung: Das Evangelium führt kein Winkeldasein (vgl. Apg 26, 26)!²⁴ Christentum gehört in die Mitte der Welt, weil es die Mitte des Menschseins trifft. Die Apologie des Lukas setzt die humane Weite des Evangeliums voraus: Deshalb muss das Christentum, wie der Eingang im Tempel von Jerusalem belegt, unvordenklich alt sein. Deshalb kennt es, wie der Ausgang in Rom belegt, keine Grenzen, außer die programmatische Grenze der Erde – und selbst die, verstehen wir die Himmelfahrt richtig, nur äußerlich. Lukas schottet das «Vorfeld des

Glaubens» deshalb nicht ab, sondern er weitert es aus: auf die Geschichte der Menschheit, bis an die Grenzen der Erde, bis an das Ende der Zeit. Alles wird Vorfeld, wenn das Evangelium Mitte ist.

ANMERKUNGEN

¹ *Denkbewegungen. Tagebücher 1930–1932, 1936–1937*. Hg. v. I. SOMAVILLA (I. Normalisierte Fassung), Innsbruck 1997, 71 (151).

² Lk will «in einer der politischen Situation angemessenen Weise seine christlichen Adressaten dazu befähigen, die Harmlosigkeit der eigenen Bewegung für das Imperium Romanum offensiv zu vertreten» – so Martin MEISER, *Lukas und die römische Staatsmacht*, in: Michael LABAHN – Jürgen ZANGENBERG (Hg.), *Zwischen den Reichen: Neues Testament und römische Herrschaft*, Tübingen 2002, 175–193, 178. Ähnlich an repräsentativer Stelle Gerd LÜDEMANN: «Inhaltlich wird die romfreundliche A[pologetik] vor allem in dem Bemühen des Vf. deutlich, die polit. Ungefährlichkeit bzw. Loyalität des Christentums aufzuzeigen», Art. *Apologetik III. Neues Testament*, in: RGG⁴ I (1998) 614–616, 615.

³ Gewöhnlich unterscheidet man Richtungen der lukanischen Apologetik: jüdisches, paganes Umfeld, römischer «Staat»; binnenchristliche Selbstvergewisserung. Eine terminologisch und typologisch hilfreiche Bestandsaufnahme der Diskussion bietet Loveday ALEXANDER, *The Acts of the Apostles as an Apologetic Text* (1999), in: DIES., *Acts in Its Ancient Literary Context*, London 2007, 183–206.

⁴ Nomen (Apg 22, 1; 25, 16) und Verb (Lk 12, 11; 21, 14; Apg 19, 33; 24, 10; 25, 8; 26, 1.2.24) kommen in der ntl. Erzählliteratur ausschließlich im lukanischen Doppelwerk vor.

⁵ Sandra SCHWARTZ, *The Trial Scene in the Greek Novels and in Acts*, in: Todd C. PENNER – Caroline VANDER STICHELE (Hg.), *Contextualizing Acts. Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse*, Atlanta, Ga. 2003, 105–137: 117–137; vgl. Richard I. PERVO, *Profit with Delight. The Literary Genre of the Acts of the Apostles*, Philadelphia 1987, bes. 36–39.42–47.

⁶ Für eine konfrontative Lesart der Apg plädiert energisch C. Kavin ROWE, *World Upside Down. Reading Acts in the Graeco-Roman Age*, Oxford 2009.

⁷ Vgl. Gregory E. STERLING, *Historiography and Self-Definition. Josephos, Luke-Acts, and Apologetic Historiography* (1992), Atlanta 2005, bes. 16–19.

⁸ Vgl. dazu näher Knut BACKHAUS, *Die Erfindung der Kirchengeschichte. Zur historiographischen Funktion von Apg 12*, in: ZNW 103 (2012) 157–176.

⁹ Vgl. insgesamt Gary GILBERT, *Roman Propaganda and Christian Identity in the Worldview of Luke-Acts*, in: PENNER – VANDER STICHELE (Hg.), *Contextualizing Acts* (s. Anm. 5), 233–256. Zur Verkündigungsszene Gudrun NASSAUER, *Göttersöhne. Lk 1.26–38 als Kontrasterzählung zu einem römischen Gründungsmythos*, in: NTS 61 (2015) (im Druck); zur Kindheitsgeschichte Stefan SCHREIBER, *Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter*, Göttingen 2009, bes. 63–102; zur Himmelfahrtsmotivik Knut BACKHAUS, *Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren zwischen Antike und Christentum*, Tübingen 2014, 273–297; zum Völkerkatalog in Apg 2 GILBERT, ebd., 247–253; zum σωτήρ-Titel ebd., 237–242; zur Urgemeinde als Erfüllungsfall der Utopie PERVO, *Profit* (s. Anm. 5), 69f.

¹⁰ Zu Kontext, Inhalt und Deutung der Rede Hans-Josef KLAUCK, *Magie und Heidentum in der Apostelgeschichte des Lukas*, Stuttgart 1996, 88–111. Eindringlich plädiert C. Kavin ROWE dafür, die Rede unter ihren eigenen, urchristlichen Verstehensvoraussetzungen zu lesen und damit als Gegenoption zu philosophischen Sinn- und Lebensentwürfen: *The Grammar of Life: The Areopagus Speech and Pagan Tradition*, in: NTS 57 (2011) 31–50.

¹¹ Natürlich sind diese Zahlen mangels empirischer Daten nicht belastbar; sie sollen nur, unter Voraussetzung eines Wachstums von 40% pro Dekade, einen Eindruck von den Größenverhältnissen

geben; vgl. näher Rodney STARK, *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton 1996, 4–13.

¹² Darauf macht feinsinnig (im Blick auf die Begegnung zwischen Petrus und der Magd der Passionserzählung) Erich AUERBACH aufmerksam: *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Tübingen (1946) ¹⁰2001, 45–49; vgl. J. Albert HARRILL, *The Dramatic Function of the Running Slave Rhoda (Acts 12, 13–16): A Piece of Greco-Roman Comedy*, in: NTS 46 (2000) 150–157.

¹³ So bereits Eduard MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums III* (1923), Darmstadt 1962, 6; in exegetischer Detailarbeit Friedrich AVEMARIE, *Acta Jesu Christi. Zum christologischen Sinn der Wundermotive in der Apostelgeschichte*, in: Jörg FREY – Clare K. ROTHSCILD – Jens SCHRÖTER (Hg.), *Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie*, Berlin 2009, 539–562.

¹⁴ Zum dramatischen Episodenstil Eckhard PLÜMACHER, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller. Studien zur Apostelgeschichte*, Göttingen 1972, 80–111; zur nahezu postmodern anmutenden bunten Welt der reichsrömischen Mittelmeerkultur als Forum des Evangeliums Bruno WILDHABER, *Paganisme populaire et prédication apostolique. D'après l'exégèse de quelques séquences des Actes. Eléments pour une théologie lucanienne de la mission*, Genf 1987 sowie die instruktive Studie von KLAUCK, Magie und Heidentum (s. Anm. 10).

¹⁵ AUERBACH, *Mimesis* (s. Anm. 12), 47.

¹⁶ Zur politischen Dimension von Lk/Apg ausführlich Steve WALTON, *The State They Were in: Luke's View of the Roman Empire*, in: Peter OAKES (Hg.), *Rome in the Bible and the Early Church*, Carlisle – Grand Rapids 2002, 1–41 sowie zuletzt SCHREIBER, Weihnachtspolitik (s. Anm. 9), bes. 84–102.

¹⁷ «Für den 1Petr muß die Rede von der christlichen Hoffnung ihrerseits noch einmal die Signatur des christlichen Ethos an sich tragen» (Norbert BROX, *Der erste Petrusbrief*, Zürich [1979] ⁴1993 [EKK 21], 161; vgl. ebd., 159–162).

¹⁸ Zur Quellenlage wie zur Deutung näher Knut BACKHAUS, *Der Tyrann als Topos. Nero/Domitian in der frühjüdisch-frühchristlichen Wahrnehmung*, in: Sophia BÖNISCH-MEYER u.a. (Hg.), *Nero und Domitian. Mediale Diskurse der Herrscherrepräsentation im Vergleich*, Tübingen 2014, 379–403, 380–384.

¹⁹ Zur Interpretation KLAUCK, Magie und Heidentum (s. Anm. 10), 51–57; Lynn A. KAUPPI, *Foreign But Familiar Gods. Greco-Romans Read Religion in Acts*, London 2006, 42–63; BACKHAUS, *Der Tyrann als Topos* (s. Anm. 18), 385–388.

²⁰ Nachdrücklich jetzt Kazuhiko YAMAZAKI-RANSOM, *The Roman Empire in Luke's Narrative*, London 2010, 69–203. So einseitig der Verfasser das einschlägige Textgut auslegt, so textgerecht weist er doch auf den Umstand hin, dass die Kritik des Lk am römischen Reich nicht sozial oder politisch, sondern theologisch gezielt ist – was freilich politische und soziale Implikationen besitzt.

²¹ *Mark Twain* (1910), in: Harold BLOOM (Hg.), *Mark Twain*, New York 2009, 214–219, 216.

²² Wir sind diesen Zusammenhängen nachgegangen in Knut BACKHAUS, *Transformation durch Humor. Die Komödisierung von Tradition in der Apostelgeschichte*, in: Wilfried EISELE – Christoph SCHAEFER – Hans-Ulrich WEIDEMANN (Hg.), *Aneignung durch Transformation. Beiträge zur Analyse von Überlieferungsprozessen im frühen Christentum* (FS Michael Theobald), Freiburg i. Br. 2013, 209–237; zur Tertullus-Episode ebd., 213–222; vgl. auch PERVO, Profit (s. Anm. 5), 58–66.

²³ So (mit Paul Tillich) Eilert HERMS, Art. *Apologetik VI. Fundamentaltheologisch*, in: RGG⁴ I (1998) 623–626, 623.

²⁴ Vgl. näher A.J. MALHERBE, «Not in a Corner»: *Early Christian Apologetic in Acts 26:26*, in: SecCen 5 (1985/86) 193–210.

MICHAEL FIEDROWICZ · TRIER

APOLOGETIK DER KIRCHENVÄTER

Verteidigung und Begründung des Glaubens im frühen Christentum

1. Die Provokation des Glaubens in der antiken Welt

«Der Pöbel führt auf den bloßen Namen hin Krieg gegen uns».¹ Diese Klage eines Christen des 2. Jahrhunderts schildert anschaulich die Situation, der sich die Anhänger der neuen Religion ausgesetzt sahen, seitdem die heidnische Umwelt auf sie aufmerksam geworden war. Einerseits führte der Eindruck, die Christen seien «lichtscheue Existenzen»², die sich gesellschaftlicher Kontrolle entzogen, zu zahlreichen Diffamierungen. Gerüchte kursierten vor allem über die sogenannten «Liebesmähler» (Agapen) der Christen. Hinter verschlossenen Türen käme es zu rituellem Kindermord, Kannibalismus, inzestuösen Orgien, Anbetung eines Eselskopfes. Andererseits machte der offenkundige Nonkonformismus von Lebenspraxis, Wertvorstellungen und Glaubensüberzeugungen das Christentum unweigerlich zum Zeichen des Widerspruches in der damaligen Welt, so dass es ins Kreuzfeuer der Kritik geriet. Origenes klagte: «Wer geht denn nicht mit der Lehre der Christen ins Gericht? Wer von den Heiden tut dies nicht, auch wenn er sie nicht einmal oberflächlich untersucht hat? Wer von den Juden spricht nicht über die Sache der Christen? Wer nicht von den Griechen? Wer nicht von den Philosophen? Wer nicht von den Leuten auf der Straße? Allenthalben wird über Jesus gerichtet und geurteilt».³ Was heute gegen christliche Glaubensüberzeugungen und moralische Grundsätze in Talkshows artikuliert, im Internet propagiert oder im Namen künstlerischer Freiheit inszeniert wird, ähnelt vielfach den Blasphemien, satirischen Verzerrungen und undifferenzierten Polemiken, mit denen sich die Christen des 2. und 3. Jahrhunderts konfrontiert sahen.

Doch gab es auch subtilere Einwände spätantiker Denker gegen das Christentum. Nachdem die groben Diffamierungen und primitiven Ge-

MICHAEL FIEDROWICZ, geb. 1957, Prof. für Kirchengeschichte des Altertums, Patrologie und Christliche Archäologie an der Theologischen Fakultät Trier.

rüchte verebbt waren, konzentrierten sich die heidnischen Angriffe auf das scheinbar Irrationale des christlichen Glaubens. «Einige wollen von dem, was sie glauben, weder Rechenschaft geben noch annehmen», so kommentierte um 170 n. Chr. ein wacher und zugleich besorgter Beobachter des Zeitgeschehens namens Celsus die rasche Ausbreitung dieser neuen religiösen Gruppierung.⁴ Deren Anhänger bezeichneten sich selbst zunächst als Glaubende – griechisch *pisteuontes*. Mit diesem Titel und Anspruch, Gläubige bzw. zum Glauben Gekommene zu sein, wollten sie sich von den übrigen, Nicht-Glaubenden oder Ungläubigen, unterscheiden, ja bewusst abgrenzen. In den Augen eines aufgeklärten Zeitgenossen nicht gerade eine Empfehlung, eher das Gegenteil. Zumal in der Zuspitzung: «Wer glaubt (und sich taufen lässt), wird gerettet, wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden» (Mk 16, 6). Ganz abgesehen davon, was man da eigentlich alles glauben sollte: die Schöpfung aus dem Nichts, die Fleischwerdung des göttlichen Logos, die Tötung eines Unsterblichen, die Auferweckung verwester Leiber. Mit einem Wort: Die zentrale Bedeutung des Glaubensaktes für die christliche Existenz sowie der Inhalt dieses Glaubens stellten für den Menschen der Antike eine Provokation dar. Rhetoren und Philosophen, Satiriker und Mediziner, deren Stimmen aus dem 2. Jahrhundert uns erhalten sind, beschleunigten den Anhängern der neuen Religion nahezu einhellig Fanatismus, fehlende Rationalität, blinden Glauben an absurde Lehren. Was Heiden wie Celsus, Porphyrius und Kaiser Julian Apostata den Christen vorwarfen, nahm oft schon Ergebnisse rationalistischer Bibelexegese oder Positionen der modernen Religionskritik vorweg.⁵ Die Glaubwürdigkeit der Evangelien, die Möglichkeit einer Jungfrauengeburt, die Tatsächlichkeit von Wundern, religionsgeschichtliche Parallelen wurden schon damals intensiv diskutiert.

2. Fremdwahrnehmung und Selbstdarstellung

Wie reagierten die Christen darauf? Diese vielfältige Infragestellung führte die junge Kirche vor neue Aufgaben. In der apostolischen und unmittelbar nachapostolischen Zeit war das Wirken der Kirche vornehmlich missionarisch orientiert, insofern sich die Verkündigung an Adressaten wandte, denen die christliche Botschaft bislang unbekannt geblieben war. In der anschließenden Periode musste die Auseinandersetzung mit denen erfolgen, die zwar von jener Botschaft mehr oder weniger zutreffende Kenntnis erhalten hatten, ihr aber aus verschiedensten Gründen Widerstand entgegensetzten und ihre Inhalte wie Motive in vielfältiger Weise zu diskreditieren suchten. Die Konfrontation mit den Einwänden und Angriffen der nichtgläubigen Umwelt forderte eine neue Form der Selbstdarstellung. Diese musste stärker

als bisher ihre Fremdwahrnehmung beachten, falsche Eindrücke korrigieren und die eigene Position auch argumentativ vertreten.

Dieser Aufgabe stellten sich die Apologeten. Apologie, die argumentative Darlegung der eigenen Überzeugungen angesichts von Skepsis, Kritik oder Polemik, gehörte seit den Anfängen zu den Merkmalen christlicher Existenz: «Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort (*apologia*) zu stehen, der von euch die Angabe eines vernünftigen Grundes (*logos*) fordert hinsichtlich der Hoffnung, die euch erfüllt» (1 Petr 3, 15).⁶ Solche Anfragen konnten von verschiedenen Seiten und aus unterschiedlichen Anlässen erfolgen: im alltäglichen Kontakt mit Nichtchristen, im privaten Kreis, von staatlichen Behörden, von interessierten oder misstrauischen Verwandten, Freunden und Nachbarn. Der Begriff «Apologie» entstammt der antiken Rhetorik und bezeichnete dort die Verteidigungsrede vor Gericht, also das Gegenstück zur Anklagerede. Das wohl bekannteste literarische Modell war die von Platon verfasste «Apologie des Sokrates», der nach einer Widerlegung der gegen ihn gerichteten Anklage, die offiziellen Götter Athens nicht zu verehren, seine Lebensprinzipien und seinen Wahrheitsanspruch darlegte. Im Unterschied zur sonstigen forensischen Praxis blieb jedoch nach dem Zeugnis der Märtyrerakten in den Christenprozessen den Angeklagten die Möglichkeit eines längeren Plädoyers versagt. Frühchristliche Autoren schufen daher Werke, die zunächst eine Art Ersatzfunktion für die meist nicht gewährte mündliche Verteidigungsrede besaßen und sich vielfältiger literarischer Formen bedienten: Petitionen an den Kaiser, fiktive Plädoyers vor Gericht, offene Briefe, Dialoge, Dichtungen, Kampfschriften.

Vor diesem Hintergrund ergibt sich eine mehrfache Zielsetzung der apologetischen Werke. Zunächst galt es, jene Angriffe zu entkräften und zu widerlegen, die sich gegen einzelne Glaubenslehren und -praktiken oder das Christentum generell richteten. Durch Aufklärung über den wahren Charakter der neuen Religion sollte der Öffentlichkeit ein wirklichkeitsgetreues Bild ihrer Anhänger vermittelt und die fehlende Berechtigung der Vorwürfe nachgewiesen werden. Doch ging es den Apologeten um weit mehr als nur um die Verteidigung der eigenen Position. Mit der apologetischen Zielsetzung im engeren Sinne verband sich das Bemühen, Heiden für den eigenen Glauben zu gewinnen, indem dessen Plausibilität und Überlegenheit aufgezeigt wurden. Dieser Nachweis wurde auf zweifache Weise geführt. Einerseits deckte die Kritik der Apologeten die Irrtümer und Defizite der gegnerischen Überzeugungen auf. Andererseits wurde der christliche Glaube so dargestellt, dass die tiefsten religiös-philosophischen Aspirationen der Heiden hier ihre Erfüllung finden konnten und das Christentum als die «wahre Religion und Philosophie» verstehbar wurde. Indem die Apologeten defensiv oder offensiv diesen umfassenden Wahrheitsanspruch nach außen hin vertraten, bewirkten ihre zugleich im innerkirchlichen Raum

gelesenen Schriften eine Stärkung der Christen für ihre persönliche Auseinandersetzung mit der skeptisch oder feindlich gestimmten Umwelt.

3. Konfrontation und Dialog

In der Einstellung zur nichtchristlichen Umwelt zeichnen sich bei den Apologeten zwei unterschiedliche Positionen ab, die sich schon in der paulinischen Verkündigung erkennen lassen. Kam es hier einerseits zur Konfrontation von Weltweisheit und Evangelium (1 Kor 1, 17–25; 2, 1–5), so andererseits zur Anknüpfung an religiös-philosophische Vorstellungen der Griechen, wie es exemplarisch in der Areopag-Rede des Völkerapostels geschah (Apg 17, 16–34).⁷ Beide Tendenzen wirkten in der apologetischen Tradition, je nach historischer Situation und persönlicher Veranlagung, fort.

Der ablehnend-feindseligen Haltung des Heidentums gegenüber dem Christentum begegneten einige Apologeten ebenso kritisch, distanzierend, polemisch, indem sie sämtliche Phänomene der paganen Religion, Philosophie und Kultur grundsätzlich verwarfen: «Alle übrigen befinden sich im Irrtum, allein wir Christen besitzen die Wahrheit», konstatierte selbstbewusst Theophilus von Antiochien.⁸ Diese scharfe Grenzziehung war jedoch nicht allein ein Echo auf die heidnische Geringschätzung des Christentums. Sie bedeutete zugleich eine Antwort auf synkretistische Tendenzen, die die Offenbarungsreligion als einen Kult unter vielen, als eine philosophische Schule neben anderen zu absorbieren suchten und die Gestalt Christi inmitten einer Reihe von Heroen oder Wundertätern zu relativieren drohten. In den Schriften dieser abgrenzenden Richtung dominierte vielfach der Angriff auf die gegnerischen Positionen. Eine Darlegung der christlichen Überzeugungen trat dagegen in den Hintergrund. Diese totale Abwertung alles Bisherigen barg allerdings die Gefahr in sich, dass sich das Christentum als alleinige Wahrheit der paganen Umwelt beziehungslos gegenüberstellte.

Andere Apologeten unternahmen in ihren Werken einen Brückenschlag zum Heidentum. In konzilianter Haltung suchten sie das Gespräch mit ihren Adressaten, in deren paganer Kultur positive, mit der Glaubenswahrheit vereinbare Elemente anerkannt wurden. Im Unterschied zu den Vertretern einer generellen Verwerfung des Heidentums waren diese Apologeten um eine differenzierte Wertung bemüht. Einer nahezu einhelligen Ablehnung der paganen Religion und Mythologie stand die Anerkennung der Wahrheitserkenntnis gegenüber, zu der einzelne Dichter oder Philosophen gelangt waren. Die universale Gültigkeit der neuen Lehre ließ sich um so überzeugender nachweisen, je deutlicher gewisse Korrespondenzen mit den alten Lehren des Heidentums hervortraten. Daher suchten die Apologeten vor allem die Überzeugungen griechischer Denker nach Antizipationen

der eigenen Positionen ab. Die christliche Wahrheit war identisch mit dem Besten, das Heiden je gedacht und gelebt hatten. Was sich dort an Wahrem, Gutem und Schöнем fand, wurde vom Christentum übernommen und zur Vollendung geführt. Die Apologeten suchten das Neue dadurch zu legitimieren, dass sie es als die alte, von den Heiden immer schon gesuchte, nie jedoch restlos und unverfälscht erkannte Wahrheit präsentierten.

In diesem Bemühen zeigt sich sehr klar das frühchristliche Verständnis von Dialog. Im Gegensatz zur modernen Ideologie des Dialoges, die diesen als Austausch prinzipiell gleichwertiger Meinungen betrachtet bzw. als gemeinsame Suche nach einer Wahrheit versteht, die von allen Beteiligten erst noch zu finden ist, sahen die Apologeten den Dialog als einen Prozess, in dem sie ihrem heidnischen Gesprächspartner den letzten und tiefsten Sinn dessen erschlossen, was er ahnte oder suchte. Das Offenbarungswort war das Licht, das enthüllte, wo nichtchristliches Denken zu reinigen war, das zugleich aber die Richtung wies, in der jenes Denken seine wahre Erfüllung finden konnte. Der in diesem Sinne praktizierte Dialog war also immer auch ein Appell zur Bekehrung, ein Aufruf zur Neuorientierung des Denkens.

4. Engagement einer intellektuellen Elite

Die Entfaltung einer apologetischen Aktivität war nur dadurch möglich, dass die junge Kirche schon Mitte des 2. Jahrhunderts über entsprechende geistige Kräfte verfügte. Meist waren es literarisch, rhetorisch, philosophisch gebildete Gläubige, die selber erst vor kurzem zum Christentum konvertiert waren, nun ihre Bildung ganz in den Dienst des Evangeliums stellten, um bei ihren nichtchristlichen Zeitgenossen argumentativ dafür zu werben, die von ihnen selbst getroffene Entscheidung für den Glauben nicht nur zu verstehen, sondern diesen Schritt ebenfalls zu vollziehen. All dies geschah in der Regel aus eigener Initiative, ohne kirchliche Subvention oder offizielle Beauftragung. Zu den bekanntesten Vertretern gehören Justin, Clemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian, Minucius Felix und Laktanz. Erst im 4. und 5. Jahrhundert traten auch namhafte Bischöfe mit apologetischen Schriften auf den Plan: Athanasius, Gregor von Nazianz, Johannes Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, Ambrosius und Augustinus.

All diese Apologeten machten es sich zur Aufgabe, ihrerseits geistig aufgeschlossene Heiden für den Glauben dadurch zu gewinnen, dass sie ein Schrifttum schufen, das den intellektuellen Ansprüchen ihrer Adressaten entsprach, über den konkreten Anlass hinaus eine größere Publizität suchte und nicht zuletzt durch die bewusst gewählte ansprechende literarische Gestalt überzeugen sollte. Sehr früh und bewusst setzte sich das Christentum

somit die geistige Gewinnung jener Schichten der antiken Gesellschaft zum Ziel, die als Träger der Kultur galten. Indem sich die Apologeten gezielt den Einwänden oder Fragen ihrer nichtchristlichen Umwelt stellten, betreten sie, verglichen mit der bisherigen Verkündigungssituation, Neuland. Sie bezogen ihre Position an der Grenzlinie zwischen christlicher Glaubensgemeinschaft und heidnischer Gesellschaft, um eine umfassende Auseinandersetzung mit der antiken Kultur, Religion und Philosophie zu führen.

Die rechtliche Stellung der Christen in der Gesellschaft stand hierbei ebenso zur Diskussion wie ihre grundsätzliche Haltung gegenüber dem römischen Staat. Das breite Spektrum der paganen Religiosität nötigte die Anhänger der neuen Religion nicht weniger zu einer Stellungnahme als die Einwände der philosophischen Reflexion. Das als politisch subversiv eingestufte Christentum war nicht nur staatlichen Pressionen ausgesetzt, sondern auch in ständiger Gefahr, zwischen die Mühlsteine von Mythos und Logos, von religiösem Synkretismus und philosophischer Kritik zu geraten.

5. Christentum als «wahre Religion» und «wahre Philosophie»

Verglichen mit der traditionellen polytheistischen Staatsreligion und den orientalischen Mysterienkulten stellte sich das Christentum den Forderungen von Plausibilität und Rationalität (1 Petr 3, 15). Innerhalb des religiösen Spektrums der Spätantike machten einzig die Christen die eigene Lehre zum Gegenstand eines Aufweises der Glaubwürdigkeit und Vernünftigkeit. In vielfältiger Form suchten sie die rationale Verstehbarkeit und argumentative Vertretbarkeit des neuen Glaubens zu erweisen. Das Christentum widersagte dem Rückzug der antiken Religion vor dem Logos, der Flucht in Tradition und Konvention. Durch die kompromisslose Option für die Wahrheit profilierte sich das Christentum als die einzig rationale Religion der Spätantike, die ihrerseits mehr und mehr in den Sog des Irrationalen geriet. Prägnant formulierte schon im Jahr 177 der griechische Apologet Athenagoras vor Marc Aurel, dem stoischen Philosophen auf dem Kaiserthron, das christliche Selbstverständnis: «Wir dienen dem Logos.»⁹

Gegenüber der antiken Philosophie, die zunehmend religiöse Züge annahm, als Produkt menschlicher Reflexion jedoch nur zu einem abstrakten höchsten Prinzip führen konnte, vermochten die Christen in der Gestalt des menschengewordenen Logos den personalen Charakter der Wahrheit aufzuzeigen: Christus ist «die Wahrheit in Person» (*autoaletheia*), wie es Origenes formulierte.¹⁰ Die Apologeten konnten daher das Christentum als Synthese von *religio* und *philosophia* präsentieren. Einer religiösen Praxis ohne Wahrheitsbezug hatte bislang eine philosophische Theorie ohne tiefere Religiosität gegenübergestanden. Als «wahrer Kult des wahren Gottes»¹¹

überwand das Christentum ebenso die Schwäche der antiken Religion, die nicht zur philosophischen, d.h. auch der Vernunft einsichtigen Wahrheit über Gott gelangte, wie die Unzulänglichkeit der antiken Philosophie, die höchstens annäherungsweise zu einer religiösen Gottesbeziehung fand. Anfang des 4. Jahrhunderts fasste der frühchristliche Schriftsteller Laktanz prägnant zusammen, worin der christliche Wahrheitsanspruch begründet lag: «In der Philosophie wird kein religiöser Kult vollzogen und in den religiösen Kulturen keine Philosophie betrieben. Daher ist die Religion falsch, weil sie ohne Weisheit ist, und die Weisheit ist falsch, weil sie ohne Religion ist. Wo aber beide verbunden sind, dort findet sich notwendigerweise die Wahrheit. Fragt man nämlich nach dem Wesen der Wahrheit selbst, dann kann man sie zu Recht entweder als weise Religion oder religiöse Weisheit bezeichnen.»¹²

6. *Apologie der Apologetik*

Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch, wie sie in den ersten Jahrhunderten zwischen den Apologeten und den Protagonisten des Heidentums ausgetragen wurde, ist über zwei Jahrtausende hinweg überraschend aktuell geblieben. Nicht wenige der damals gegen das Christentum formulierten Einwände finden sich noch heute unter den Argumenten seiner Kritiker: War die christliche Vorstellung einer Menschwerdung Gottes nicht nur ein Mythos wie viele andere? War Christus nicht einer der zahllosen Wundertäter jener Zeit, die seine Einzigartigkeit durch imposanteres Auftreten und spektakulärere Taten relativierten? War die neue Religion nicht nur einer der vielen orientalischen Mysterienkulte? Widersprach die Exklusivität, die der Heilsweg des Evangeliums beanspruchte, nicht der Vielfalt menschlicher Zugänge zum unergründlichen göttlichen Geheimnis? Die Entscheidung des frühen Christentums, in einen Disput mit dem nichtgläubigen Denken einzutreten, den Glauben vor dem Forum der Vernunft zu verantworten und den eigenen Wahrheitsanspruch argumentativ zu begründen, wird erstmals in den Schriften der Apologeten literarisch greifbar. Hierin, nicht in den historisch bedingten Einzelargumenten, liegt die eigentliche Bedeutung der frühchristlichen Apologie.

Und heute? Die Begriffe «Apologie» bzw. «Apologetik» sind aus dem kirchlichen Sprachgebrauch weitgehend verschwunden. Zu kämpferisch, so scheint es, ist die damit verbundene Mentalität, zu selbstbewusst, so argwöhnt man, klingt der dahinterstehende christliche Wahrheitsanspruch. Wo die Überzeugung schwindet, mit Christus sei «die Wahrheit in Person» definitiv in die Geschichte eingetreten, erlahmt die Bereitschaft, für die Wahrheit zu streiten. Der Glaube wird dann nicht mehr verteidigt, sondern

nur noch entschuldigt. Die Krise der Apologetik signalisiert eine Krise des christlichen Wahrheitsanspruches.

«Der angezweifelte Wahrheitsanspruch», lautete der Titel eines vielbeachteten Vortrags, in dem der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, am 27. November 1999 an der Pariser Sorbonne die Krise des Christentums zu Beginn des dritten Jahrtausends analysierte.¹³ Die Diagnose: Die Krise beruhe nur ganz sekundär auf institutionellen Problemen. Vielmehr müsse sie als Resultat einer Verunsicherung des eigenen Wahrheitsanspruches begriffen werden. Die Therapie: Die Christen dürften der Herausforderung nicht ausweichen, den eigenen Ort in der Geschichte der Religionen zu bestimmen sowie die Frage nach der Wahrheit des Christentums neu zu stellen und plausibel zu beantworten.

Genau hier erweist sich die Aktualität der frühchristlichen Apologeten. Kaum anders nämlich war die Aufgabe, mit der die Christen der ersten Jahrhunderte konfrontiert waren. Angesichts der etablierten Weltdeutungen und staatlich anerkannten Kultformen stand die neue Religion vor der Frage, ob sie sich ohne Exklusivitätsanspruch in das bestehende Pantheon einfügen wolle oder aber im Wissen um die eigene Unvergleichlichkeit sich einem Aufgehen im damaligen religiös-philosophischen Synkretismus widersetzen musste. Durften die Christen ihre eigenen Glaubensüberzeugungen nur als eine weitere Facette neben zahllosen anderen betrachten, in denen sich das den Menschen entzogene göttliche Geheimnis auf je verschiedene, stets aber unzulängliche Weise widerspiegelte? Oder wussten sie sich im Besitz einer Wahrheit, die die Ahnungen aller sonstigen Religionen und Denkmöglichkeiten aller übrigen Philosophien grundsätzlich überstieg? Nicht anders als der heutige Christ sahen sich die Apologeten der ersten Jahrhunderte einem weltanschaulichen Pluralismus gegenüber, der im Verzicht auf jegliches Dogma die größere Ehrfurcht vor dem göttlichen Mysterium sah, jedem einen Teil der Wahrheit, niemandem aber deren Fülle zubilligen wollte oder wechselseitige Toleranz nur durch gänzliche Preisgabe der Wahrheitsfrage für verbürgt hielt.

Unbeirrbar verfochten die Apologeten dagegen die Überzeugung, dass durch die Inkarnation des Logos die Wahrheit in Person in endgültiger und nicht mehr überbietbarer Weise in die Geschichte eingetreten sei. Die menschliche Vernunft besaß daher ein Kriterium, dem sich sämtliche religiöse Ansichten und philosophische Positionen stellen mussten. Die frühchristlichen Apologien bieten somit wertvolle Anregungen für die gegenwärtige Reflexion über die besondere Wahrheitsbewandtnis des christlichen Glaubens. Wer die Frage nach der Wahrheit des Christentums für überflüssig oder unbeantwortbar hält, wird sich nicht auf das Selbstverständnis der frühen Christen berufen können. Wer sich hingegen kompetent an der Diskussion beteiligen möchte, wird sich mit den Argumenten der besten

Denker jener Epoche auseinandersetzen müssen. Deren Werke sind Zeugnis eines Glaubens, der sich auch auf der Ebene des Intellektes auszuweisen vermag und dort, wo das Christentum kritisiert, attackiert, diffamiert, karikiert oder einfach nur missverstanden wird, nicht ängstlich schweigt, sondern entschlossen der Wahrheit ihr Recht zu erstreiten sucht.

ANMERKUNGEN

¹ ATHENAGORAS, *Legatio pro Christianis* 1,3 (PTS 31, 23).

² MINUCIUS FELIX, *Octavius* 8,4 (BiTeu 7).

³ ORIGENES, *Homiliae in Ieremiam* 14,8 (SC 238, 82).

⁴ ORIGENES, *Contra Celsum* 1,9 (FC 50/1, 207).

⁵ Vgl. Alexander KISSLER, *Der aufgeklärte Gott. Wie die Religion zur Vernunft kam*, München 2008, 55: «Die Spur, die Celsus gelegt hat, führt ohne Umschweife ins 21. Jahrhundert. Die Parteilungen der Religionsgeschichte lassen sich seither zurückführen auf diese eine Frage: Wie hältst du es mit Celsus? Die Voltaire, Reimarus, Haeckel, Deschner, Harris, Dawkins sind Schüler dieses ersten systematischen Christengegners, unoriginelle Schüler zwar, doch dogmenfest und selbstsicher.»

⁶ Vgl. Michael FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn ³2006; DERS., *Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike*, Darmstadt 2004.

⁷ Vgl. Michael FIEDROWICZ, *Die Rezeption und Interpretation der paulinischen Areopag-Rede in der patristischen Theologie*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 111 (2002) 85–105.

⁸ THEOPHILUS VON ANTIOCHIEN, *Ad Autolyicum* 2,33,3 (PTS 44, 85).

⁹ ATHENAGORAS, *Legatio pro Christianis* 35,2 (PTS 31, 110). Vgl. Michael FIEDROWICZ, «Wir dienen dem Logos». *Die Vernünftigkeit des Glaubens in der Argumentation frühchristlicher Theologen*, in: Tobias KAMPMANN – Thomas SCHÄRTL (Hg.), *Der christliche Glaube vor dem Anspruch des Wissens*, Münster 2006, 1–24.

¹⁰ ORIGENES, *Contra Celsum* 6,47 (FC 50/4, 1107).

¹¹ AUGUSTINUS, *De vera religione* 2,2 (CCL 32, 188).

¹² LAKTANZ, *Epitome* 36,4–5 (BiTeu 51).

¹³ Vgl. Joseph RATZINGER, *Das Christentum – die wahre Religion?*, in: DERS., *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i.Br. ²2003, 131–147.

VINCENT HOLZER · PARIS

DIE ANTI-APOLOGETIK HANS URS VON BALTHASARS

Von der Begründung der Glaubwürdigkeit zur Evidenz der Offenbarung

Nicht trockene Lehrbücher, auch wenn sie voll unzweifelhafter Wahrheiten stecken, drücken für die Welt die Wahrheit des Evangeliums Christi plausibel aus, sondern die Existenz der Heiligen, die vom Heiligen Geiste Christi erfasst sind. Eine andere Apologetik hat Christus nicht vorgesehen (Joh 13,35).

Hans Urs von Balthasar, Schau der Gestalt¹

Hans Urs von Balthasar hat uns mit einer ebenso eigenwilligen wie unerwarteten Darstellung der Apologetik und der Fundamentaltheologie beschenkt. Die Kritik ist über sie hergefallen und hat ihr einen wenig empfehlenswerten Offenbarungspositivismus barthianischer Herkunft vorgeworfen. Balthasar entwirft jedoch das Modell einer *Anti-Apologetik*, weil er bewusst das überkommene Modell der Apologetik als einer krypto- oder quasi-philosophischen Disziplin hinter sich lässt. Damit lässt er auch die liberale Theologie hinter sich, die scheinbar eine Gegenposition vertrat. Als erstes fiel nach Balthasar die Christologie der traditionellen Apologetik zum Opfer, zumindest in ihrer lehrbuchhaften Form. Balthasars These ist im Grunde sehr einfach: Wenn Gott sich schenken will, bedarf er dazu keiner vorgängigen und ihn beglaubigenden Anerkennung, mögen wir diese nun im Menschen oder in der Natur suchen.

Das heißt nicht, dass Balthasar auf jeden christologischen Universalismus verzichtet, ganz im Gegenteil. Was er «die Logik der göttlichen Intimität» nennt, sei «in der Synthese »Jesus ist der Christus« so offenbar und universal geworden, dass jeder Willige in ihr Inneres eintreten und im glaubenden Mitvollzug ihre Stringenz erfahrend verstehen kann».² Der Universalismus der Natur, der Universalismus der Gnade und der Heilsuniversalismus des Kreuzes treffen sich für ihn in der christologischen Synthese, der Menschwerdung. Seine ganze Theologie kann als eine Theologie des *admirabile com-*

VINCENT HOLZER, geb. 1963, Priesterweihe 1989, ist Professor an der Theologischen Fakultät des Institut Catholique Paris.

mercium (des wunderbaren Tausches) definiert werden, in deren Zentrum die «Gestalt» Christi in all ihren Dimensionen steht. Diese christologische Einfaltung des Universalismus stellt Balthasar als Gegenbild jeder liberalen Theologie entgegen. Diese übergeht gerade die Tatsache der Menschwerdung, um sich allein auf das Absolutum des Glaubens zu stützen. Christus ist für sie nicht mehr als das Ideal einer sittlich hochstehenden Existenz in vollkommenem Gehorsam gegen Gott. Für Balthasar dagegen ist Christus nicht ein Archetyp alles Menschlichen, sondern das Ereignis, dass Gott sich frei verschenkt in der irdischen Wirklichkeit unseres Menschseins.

Die Gründe für dieses Sich-Verschenken lassen sich nicht von einem in der frommen Seele niedergelegten Idealbild ableiten. Der Mensch und sein Gottesverlangen geben keinen Maßstab für das Gottesgeschenk ab. Man muss sich deshalb vor allen Versuchen hüten, das zu verinnerlichen, was uns der Glaube zu *sehen* und zu *hören* gibt. Die Warnung Balthasar gegenüber jeder «Verinnerlichung» oder «Vergeistigung» des Phänomens Christus ist unüberhörbar: «Wo das Christentum nur noch innerlich und geistig ist, wird es nicht lange mehr leben.»³ In diesem Kontext ist das zu verstehen, was ich als die Gegen-Definition Balthasars gegen die gängigen Modelle einer Apologetik bezeichne.

I

Die Theologie muss sich freimachen «von einem bloßen «Fundamentalismus» aufgereihter, «zu glaubender» Heilstatsachen».⁴ Der Glaube ist nicht in erster Linie ein subjektiver Glaubensakt (*fides qua*); er umfasst auch den ganzen Inhalt (*fides quae*), auf den sich dieser Akt bezieht, und der ihn allererst erklärt und rechtfertigt. Die Glaubenserfahrung ergibt sich aus *Teilnahme* und *Gemeinschaft*; sie ist kein synthetischer Akt des geistigen Subjekts, sie ist nicht die Erfüllung einer Erwartung, eines *Desideriums*; sie ist das Ereignis einer neuen Geburt, zu der der Mensch durch die Glaubenserfahrung Zugang erhält.

In der Theologie gibt es keine «bloßen Fakten», die man ohne jede (objektive und subjektive) Ergriffenheit und Teilnahme (*participatio divinae naturae*) wie irgendwelche weltliche Fakten feststellen könnte, in der angeblichen Objektivität des Teilnahmslosen, Unbeteiligten, Sachlichen. Denn die objektive Sache, um die es geht, ist die Teilnahme des Menschen an Gott, die sich von Gott her als «Offenbarung» (bis zur Gottmenschheit Christi), vom Menschen her als «Glaube» (bis zur Teilnahme an der Gottmenschheit Christi) verwirklicht. Diese doppelte beidseitige Ekstase – Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott – ist schlechterdings der Inhalt der Dogmatik, die deshalb als Entrückungslehre darstellbar ist,

als das *admirabile commercium et connubium* zwischen Gott und Mensch in Christo Haupt und Leib.⁵

Balthasar will eine ungenügende, unvollständige und unangepasste Version der verteidigenden Apologetik, wie sie in den Lehrbüchern vorlag, nicht einfach ergänzen oder verbessern. Ihm liegen die Anklagen Karl Barths gegen die aufgeklärte Orthodoxie im Ohr, welcher «er vorwirft, das Wort des Ganz-Andern Gottes auf das bescheidene Mittelmaß der menschlichen Vernunft verkleinert und so die Verkehrung der Theologie in Anthropologie eingeleitet zu haben».⁶ Gewiss kann der barthsche Grundsatz: «Es gibt einen Weg von der Christologie zur Anthropologie. Aber es gibt keinen Weg von einer Anthropologie zur Christologie»⁷ als adäquater Ausdruck der Meinung Balthasars angeführt werden. Seine Christologie geht einen andern Weg; sie nimmt die ganze Last des Modells einer Anti-Apologetik auf sich, das er verteidigen will.

Die hier vorzulegende These ist, kurz gesagt, die folgende: Mit seinen scheinbar leicht zugänglichen Formulierungen will Balthasar die Über-Glaubhaftigkeit der Nachfolge Christi wieder in der Fundamentaltheologie beheimaten, eine Über-Glaubhaftigkeit, die erst im wechselseitigen Zueinander von Christus und Kirche erfahren und erreicht werden kann. So und nur so kann sich die Theologie sowohl von einem Fundamentalismus zu glaubender Heilstatsachen wie vom liberalen Existenzialismus freimachen. In beiden verflüchtigt sich die Person Jesu Christi in eine Heilslehre, die entweder auf den Erwerb eines Heilsgutes ausgeht, für das die Menschwerdung nur als unsichere Vermittlung dient, oder sie stützt sich auf einen grundlegenden Dynamismus, den der Mensch in sich zu entdecken versuchen muss.

II

Dagegen öffnet Balthasars Gegen-Definition der Apologetik der Theologie einen neuen Zugangsweg, indem sie den Schlüsselbegriff der «Glaubwürdigkeit» neu definiert. Traditionell wurde diese als «zureichender Grund» für die glaubende Zustimmung zu einer historisch vorgelegten Tatsache verstanden, einer letztlich undurchführbaren Synthese zwischen vernunftgemäßen Überlegungen über die *praeambula fidei* und der Unterwerfung unter die *auctoritas Dei revelantis*. Balthasar dagegen weist auf die den Kirchenvätern vertraute «biblische Gnosis» hin, die «nicht oder sicher nicht allein im Vorhof des Glaubens liegt, im Sinn der *praeambula fidei*, die ein hinreichendes natürliches oder auch übernatürliches Licht verbreiten, damit der Glaubensakt gewagt werden kann».⁸ Damit eine solche «Gnosis des

Glaubens» möglich wird, muss das Gebiet der *Pistis*, des Glaubens, logisch ähnlich allumfassend aufgefasst werden wie das Sein der Ontologie. Das konnte zu Theologien eines »supranaturalistischen Rationalismus« führen, »die den christlichen Glaubensakt durch eine abstrakte Isolierung aus allen Elementen der Einsicht und des Verstehens herauslösen und ihn in dieser Reinheit analysieren« wollten.⁹ Gegen diese Missdeutung des »alexandrinischen Theologumenons von der Gnosis«¹⁰ stellt Balthasar seine Gegen-Definition der Apologetik:

Die zentrale Frage der sogenannten »Apologetik« oder »Fundamentaltheologie« ist [...] eine Frage des Gestaltseins, ein ästhetisches Problem. Dies verkannt zu haben, hat diesen Zweig der Theologie in den letzten hundert Jahren so verkümmern lassen. Unter dem Einfluss eines modernen wissenschaftlichen Wissenschaftsbegriffs rückte die Frage aus ihrer eigenen Mitte – »Wie tritt Gottes Offenbarung in der Geschichte vor den Menschen auf? Wie wird sie wahrgenommen?« – immer mehr an den Rand und lautet dann: »Hier ist ein Mann aufgetreten, der behauptet, Gott zu sein, und auf Grund dieser Behauptung verlangt, man müsse ihm viele der Vernunft unverifizierbare Wahrheiten glauben: wie lässt sich sein autoritärer Anspruch in einer die Vernunft befriedigenden Weise begründen?« Wer so fragt, hat eigentlich schon verloren, er gerät in das unauflösliche Dilemma, entweder auf Grund genügender Vernunftgewissheit zu glauben, dann glaubt er aber nicht auf Grund der göttlichen Autorität, und sein Glaube ist kein christlicher Glaube, oder, um einen solchen Glauben zu leisten, auf die Vernunftgewissheit zu verzichten und auf bloße Wahrscheinlichkeit hin zu glauben, dann ist sein Glaube nicht wirklich vernünftig. Es ist jene Apologetik, die zwischen einem zu glaubenden uneinsichtigen Inhalt und den für die Richtigkeit dieses Inhalts plädierenden »Zeichen« [...] unterscheidet. Aber wie seltsam: die Gestalt, die Gott unübersehbar vor uns hinstellt, sieht sie nicht: denn man kann Christus doch nicht als ein »Zeichen« unter anderen Zeichen [...] betrachten; die geringste Vorstellung von dem, was eine Gestalt ist, müsste vor einer solchen Gleichsetzung warnen.¹¹

III

Der Begriff der »Gestalt« weist so auf ein »Ende der Apologetik« hin, ähnlich dem »Ende der Metaphysik«, und drückt es zugleich aus. Er trägt die ganze Last dieses Endes und darf nicht einfach als unkritisches Gegen-Modell zur gängigen Apologetik aufgefasst werden. Balthasar ist sich der möglichen Verkürzungen der Glaubensgestalt durchaus bewusst, wie sie sich beispielsweise in der von Barth bekämpften liberalen Theologie Ritschls¹² oder in Kants »Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft« gezeigt haben. Dort ist Jesus nur noch »das in unserer Vernunft liegende Urbild [...] der

Gott wohlgefälligen Menschheit», welches «das Objekt des seligmachenden Glaubens» ausmacht.¹³

Damit ist auch gesagt, dass sich Balthasars Anti-Apologetik nur auf dem Hintergrund der Christologie richtig einschätzen lässt. Er fragt: «Genügt es zu sagen, dass im Glaubensakt selbst die Richtigkeit des Erblickten als innerlogische Voraussetzung der Glaubenshingabe mitgesetzt ist?»¹⁴ womit auch das theologisch verstandene «Prinzip des genügenden Grundes» zur Frage gestellt ist. Balthasar hat sich unablässig aufzuzeigen bemüht, dass diese Frage positiv beantwortet werden kann und soll – ohne dabei den Ernst der von der historischen Forschung gestellten Fragen zu übersehen oder zu vernachlässigen. Eine solche Vernachlässigung wirft er der a priori konstruierten Christologie Karl Barths und bemerkenswerterweise auch jener Karl Rahners vor. Balthasars Gegen-Definition der Apologetik ist der Angelpunkt seiner Theologie des Glaubensaktes. Sie macht deutlich, dass jeder Versuch, eine von der Dogmatik unterschiedene Fundamentaltheologie zu entwerfen auf dem gespaltenen neuzeitlich-kantianischen Modell der Vernunft beruht, demzufolge Anschauung und Begriff zwei getrennte Wirklichkeiten sind, die erst noch synthetisiert werden müssen: «Beide Richtungen [die Liberale Theologie und die katholische Apologetik] bleiben dem kantischen Formalismus verhaftet, für den es nichts weiter gibt als sinnliches «Material», das von kategorialen Formen oder von Ideen und Postulaten geordnet und verarbeitet wird.»¹⁵

IV

Aus der Überwindung dieses für das Glaubenszeugnis (und deshalb auch für die Theologie) ungeeigneten Modells der Vernunft ergibt sich ein höchst anspruchsvoller Entwurf theologischen Denkens, dem Balthasars ganzes Werk entspricht. Es führt, allein durch seine Denkform, ein «Ende der Apologetik» herbei; denn es verwirft deren Voraussetzungen, ohne sich statt ihrer auf eine andere Art von Philosophie zu stützen, die eine neue Art von Evidenz begründen könnte. Die Theologie Balthasars beruht auf einer geordneten und geschlossenen Reihe von Grundeinsichten, die die falschen von der historischen Kritik aufgeworfenen Aporien zu überwinden vermögen. Für ihn gilt auch für das Phänomen der Offenbarung das Grundgesetz jedes Phänomens, das Ineinander von Gegebenheit und Wahrnehmung.¹⁶ Im Fall Jesu Christi bedeutet dies ein unmittelbares, unauflösbares Ineinander von Gestalt Christi und Evangelium Christi, ein Ineinander, das die der «objektiven Evidenz» gewidmeten Seiten entfalten.

Anders gewendet besagt dieses christologische Erkenntnisprinzip, dass die Gestalt Christi «nicht als ein nackter Umriss von den übrigen Welt-

gestalten unterschieden» ist, sondern «dem Einzelnen im Gesamtbild der Kirche» erscheint,¹⁷ in der lebendigen Gemeinschaft der Gläubigen in ihrem stetigen geschichtlichen Werden. Der Faktor kirchlichen Eingebettetheits gehört unabdingbar zur phänomenologisch verstandenen Wahrnehmung der Gestalt Christi. Deshalb sind für Balthasar die beiden Ausdrücke Glaubensgestalt und Gestalt Christi gleichwertig; denn «die synthetische Kraft des aktiven Glaubens-*«Vermögens»* (als *habitus* und *virtus fidei*) liegt primär gar nicht im Glaubenden, sondern in Gott, der sich offenbarend ihm einwohnt, und an dessen Licht und Akt der Glaubende teilbekommt; dies Befremdliche erfährt der Glaubende gerade in der Begegnung mit der Glaubensgestalt in der Geschichte.»¹⁸

Dennoch ist «die scharfe Grenze» zu beachten: «Die subjektive Möglichkeit des Ansichtigwerdens (die sehr umfassend sein kann) darf nie und nimmer in die Konstitution der objektiven Evidenz des Gegenstandes eingreifen oder diese gar bedingen und damit ersetzen. Jede noch so existenzielle Form von Kantianismus in der Theologie muss das Phänomen verfälschen und verfehlen. Nicht einmal das scholastische Axiom: *Quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur* (was modern gesagt heißen würde: erfordert ein kategoriales oder existenziales Vorverständnis) kann das Gesagte einschränken. Denn Christus, wenn er das ist, als was er sich ausgibt, ist von keinen subjektiven Bedingungen so abhängig, dass sie ihn hindern könnten, sich den Menschen restlos verständlich zu machen, oder dass sie umgekehrt ohne seine Gnade die hinreichende Vorbedingung hätten, ihn verstehend zu empfangen. Das Vorverständnis ist im Grunde nicht etwas, was das Subjekt als Beitrag zur christlichen Erkenntnis liefert, es ist durch die einfache, objektive Tatsache notwendig gegeben, dass Gott Mensch wird und insofern den allgemein-menschlichen Daseins- und Denkformen entspricht.»¹⁹ Wie Jean-Luc Marion herausgestellt hat, bildet so das Phänomen der Offenbarung (wenn man es so nennen will) das Urbild und möglicherweise auch das Vorbild einer jeden Phänomenalität.²⁰

Im Besitz dieser Grundeinsicht, die nicht nur das Modell der klassischen Apologetik, sondern auch jenes der liberalen Theologie hinter sich lässt, konnte Balthasar ein Werk ausarbeiten, dessen Ausmaß er wohl zunächst selbst nicht absehen konnte. Der Begriff der «Gestalt» entfaltet darin Anklänge, die im ersten Band der *Herrlichkeit* kaum angedeutet waren. Ohne auf eine Lehre von den *praeambula fidei* zurückzukommen, versucht Balthasar etwas Gleichwertiges, aber Integrierteres zu erarbeiten. Jede Voraussetzung für den Glaubensakt kann immer nur eine geschenkte Voraussetzung sein. Diese Voraussetzungen ergeben sich im Akt, in dem der Glaubende sich Gott anvertraut, aus der Selbstmitteilung Gottes, und zwar in der gleichen Reihenfolge, wie sie die Theologie für die Konstitution der Identität eines Gläubigen analysiert: Die Einkörperung in Christus durch den Glauben

und die Sakramente, die Teilhabe am Heiligen Geist, der in die Wahrheit einführt, der Offenbarungswillen des Vaters, der uns durch sein Wort und den Geist im dunkeln Schauen des Glaubens an seinem dreifaltigen Leben teilhaben lässt.

Diese christliche Angleichung an Gott lässt sich nur in der dialogalen Gestalt von Ich-Du angemessen fassen: «Das innergöttliche Geheimnis des Ich-Du muss in einem zwischen-gott-menschlichen Geheimnis des Ich-Du seine Epiphanie finden.»²¹ Wenn wir die Dogmatik als das Sich-selbst-Verstehen des Glaubensaktes betrachten dürfen, dann beschließt der vollständig verstandene Glaubensakt, um sich selbst verstehen zu können, seinerseits die Dogmatik in sich. Die Anti-Apologetik, die Balthasar entwirft, zeigt den Weg vom Glauben zur *Gnosis*, zur Erkenntnis auf, nicht als eine auf den Glauben folgende Etappe, sondern als «kundgetane Evidenz der göttlichen Wahrheit», «nicht im Erfassthaben, sondern im Erfasst-worden-sein».²² In meisterhafter Darlegung der Elemente der biblischen *Gnosis* bemüht sich Balthasar zu zeigen, dass diese sich schlecht mit der Formel einer *fides quaerens intellectum* verträgt. Diese müsste zumindest mit einer *inveniens* ergänzt werden, um der dem Glaubensakt eigenen Dialektik gerecht zu werden, dem sich-selbst-Verlieren um sich in Gott wiederzufinden. Die *Gnosis des Glaubens* wird nie als ein suchendes, tastendes, unsicheres Erkennen dargestellt, sondern als eine gesicherte und zumindest grundsätzlich allumfassende Erkenntnis: «Sterben wir mit Christus, so vertrauen (=glauben) wir, dass wir auch mit ihm leben werden, wissend, dass der von den Toten auferweckte Christus nicht mehr stirbt» (Röm 6, 8–9). Wenn es auch «dialektisch ein Wissen um die das Wissen übersteigende Liebe Christi ist (Eph 3, 19)», so hindert dies nicht, «dass es eine echte christliche Erkenntnis (1 Kor 8, 7), eine Wissenschaft und Weisheit (1 Kor 2, 6–7; 12, 8) durch den Geist Gottes und Christi in uns gibt»²³: «Weisheit verkünden wir unter den Vollkommenen, aber nicht Weisheit dieser Welt [...] Vielmehr verkünden wir das Geheimnis der verborgenen Weisheit Gottes, die Gott vor aller Zeit vorausbestimmt hat zu unserer Verherrlichung» (1 Kor 2, 6–7).

Das Ineinander von *Pistis* und *Gnosis*, von Glaube und Erkenntnis, begründet die Sondernatur einer Wissenschaft, die nicht nur keine Trennung zwischen Fundamentaltheologie und Dogmatik kennt, sondern darüber hinaus auch das Formalobjekt der Philosophie einschließt, wenn und insofern die Theologie nicht auf eine «theologische Schau des Seins» verzichten will:

Sie wird, aus der letzten Versicherung der Wirklichkeit, wie sie für den Gott in Christus bezeugenden Glaubenden erfahrbar wird, den philosophischen Akt der Begegnung mit dem Sein erst in der ganzen Tiefe ermöglichen. Gott wirklich in allen Dingen finden und damit in Wahrheit und ständig philosophieren, vermöchte am besten, der dem lebendigen Gott in der besonderen von ihm gewählten

Offenbarungsgestalt begegnet ist, die deshalb, weil sie die Kundgabe des ewigen Lebens für die Welt ist, Allgemeinbedeutung gewinnt und das philosophische Formalobjekt bestimmend durchwirkt.

Folglich lässt sich «erst nach der Klärung des Verhältnisses der beiden Formalobjekte [...] die Frage nach den Umrissen des christlichen Glaubens richtig stellen».²⁴ Balthasar vollbringt hier eine epistemologische Meisterleistung, weil er nicht nur dem extrinsektistischen Erkenntnismodell, das in der verteidigenden Apologetik vorherrschte, den Abschied gibt, sondern auch den Zugang zur Wahrheit des Seins als solchen neu zu begründen sucht.

Die Schönheit, die Balthasar als sein theologisches Apriori bezeichnet, erlaubt ein weites Verständnis des Begriffs «Gestalt». Er tritt an die Stelle des klassischen Vernunftmodells mit seiner Synthese von Anschauung und Begriff. Das Christentum ergibt sich nicht durch eine Synthese heterogener Gegebenheiten unter dem übergreifenden Verstehen durch den menschlichen Geist. Es ist der Glaube an

eine von Gott allem menschlichen Sehnen und Vermuten unerreichbar vorausgesetzte Tat seiner dreipersonlichen Liebe [...], die zwar in Sätzen nachgedacht und nachgestammelt werden kann und soll, aber nur dann (in der Glaubenshingabe) als das erblickt wird, was sie ist, wenn sie in allen ihren Artikulationen (bzw. Einzeldogmen) das unhinterdenkbare Sichereignen der absoluten Liebe auf uns zu bleibt.²⁵

In Balthasars Anti-Apologetik schwankt der Begriff der «Gestalt» zwischen dem Gegebensein als unauflösbarem Phänomen und seiner epistemologischen Funktion zur Klärung der Voraussetzungen einer philosophischen Erkenntnislehre. Er erlaubt, scheinbare Aporien aufzulösen, zumal in der Christologie und bezüglich der verschiedenen neutestamentlichen Theologien. Er wird zum eigentlichen Einigungsprinzip für vielfältig Gegebenes, aber nicht in der Erkenntniskraft des Geistes, sondern indem er Zusammenhänge kundtut, die nur Gott in seiner bedingungslosen Liebe kennt. So kann Balthasar das Ziel, das er sich vorgenommen hat, bis zum Schluss durchhalten: Fundamentaltheologie und Dogmatik nicht voneinander zu trennen und sie nicht als zwei je eigene Disziplinen zu behandeln, deren eine die Grundlagen für die andere sichern soll. Getrennt von der Dogmatik wäre die Fundamentaltheologie nicht mehr als eine Spielform der traditionellen Apologetik mit ihrem zureichend begründeten Glaubwürdigkeitsurteil:

Die letzte Trübung schwindet erst, wenn Gott in Jesus Christus sein innerstes Herz, seine dreieinige Liebe enthüllt, die ihn über alle Verklammerung mit der

Welt enthebt, aber auch deren Existenz durch Aufnahme in den ewig strömenden Dialog der Liebe rechtfertigt [...] So geartet sind alle Argumente neutestamentlicher Theologie: sie verweisen auf eine unüberbietbare *Stimmigkeit*, ohne die Artikulationen der Offenbarungsgestalt nach Art der menschlichen Logik durch «Notwendigkeiten» zu begründen, denn die ganze Gestalt badet, in jeder einzelnen ihrer Artikulationen neu, im Element der freien Liebe.²⁶

V

Der Gestalt-Begriff dient somit nicht dazu, die falsche Objektivität der die Offenbarung begleitenden, höchst gewissen «Zeichen» durch die noch genauere und gewissere Objektivität einer «Gestalt» zu ersetzen, weil diese kein menschliches Vorverständnis voraussetzt. Balthasar will vielmehr an die Stelle der angeblich neutralen, gewissen, die Offenbarung begleitenden Zeichen – die jeder vernunftbegabte Mensch zu erkennen vermag – die alleinige Zeugniskraft des Glaubens setzen, aber nicht jene des persönlichen Glaubens, des *habitus* oder der *virtus fidei*. Man wird sich daran gewöhnen müssen, dass hier das traditionelle Verhältnis zwischen *fides qua creditur* (Glaubensakt) und *fides quae creditur* (Glaubensinhalt) in Frage gestellt oder gar umgedreht wird:

In diesem Sinn ist die *fides quae* des Christen die *fides qua* Christi dem Vater gegenüber, und auch seine *fides qua* lebt von der Einstrahlung dieses Christuslichtes, das man als seine urbildliche *fides* bezeichnen kann [...].²⁷

Wie schon zu Beginn angedeutet, verbirgt sich hinter Balthasars scheinbar eingängigen Formulierungen seine Einführung der Über-Glaubwürdigkeit der Nachfolge, der *sequela Christi*, in die Fundamentaltheologie, indem er den Glaubensakt nicht durch ein Vorverständnis zugänglich macht, sondern durch ein «Mitgehen» und ein «Mitgenommenwerden»²⁸, bei dem die Gestalt Christi ihre Glaubwürdigkeit offenbart, ihre eigene, einzigartige Glaubwürdigkeit. «Mitgehen» und «Mitgenommenwerden» umschreiben das Spezifische der Glaubensgestalt nicht als eine Art Vor-Verständis, sondern als Erfahrung eines einzigartigen und unersetzbaren Verhältnisses zwischen dem Menschen und Gott *in Christo*:

Ein Christ hat seine Einheit niemals in sich: er sucht sie auch in keiner Weise bei sich selbst, er sammelt sich nicht um die eigene Mitte, sondern ganz anderswo. «Nicht mehr ich lebe, in meinem Zentrum lebt Christus. Und was ich da auf Erden noch lebe, ist ein Leben im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat» (Gal 2, 20). Und nun bitte achtgeben, dass

er mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat, das ist eine schon geschehene Tatsache; außerhalb meiner Psyche und Psychologie, nicht der subjektive Eindruck, den diese [...] Tatsache in meiner Psyche auslöst, nicht die Kraft meines Glaubens, der mich über meine persönlichen Trümmer hinaus auf meine Einheit in Christus bezieht; eine solche Verpsychologisierung des Glaubens würde den innersten Nerv des Christentum töten, und das Ich wäre wieder mit sich allein, mit sich und seinem psychologischen Glauben und seiner psychologischen Hoffnung. Was Paulus jedenfalls meint und mit aller Klarheit sagt, ist etwas ganz anderes: dass mein versagendes, schuldiges Ich, all meinem Wissen und Tun vorweg, von Christus in sein Kreuz und Sterben hineingenommen worden ist, dass es geradezu dort, in jenem Geschehen, erledigt und hinter mich gebracht worden ist, und mein eigentliches, wirkliches, geglaubtes und erhofftes Ich *in ihm* lebt und von ihm her auf mich zukommt.²⁹

Übersetzt und gekürzt von Peter Henrici.³⁰

ANMERKUNGEN

¹ Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln 1964, 476.

² Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Band III, 2: *Theologie*, Teil II: *Neuer Bund*, Einsiedeln 1969, 102.

³ Hans Urs von Balthasar, *Cordula oder der Enstfall*, Einsiedeln 1966, 45.

⁴ Balthasar, *Neuer Bund* (s. Anm. 2), 103.

⁵ Balthasar, *Schau der Gestalt* (s. Anm. 1), 118.

⁶ So F. Laplanche, *Crise de l'apologétique et crise de la vérité au temps des premières Lumières*, in: *Apologétique (1680–1740)*, Genf 1991, 119.

⁷ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Band I, 135, von Hans Urs von Balthasar zitiert in: *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von den letzten Haltungen*, Band III: *Die Vergöttlichung des Todes*, Salzburg 1939, 333.

⁸ Balthasar, *Schau der Gestalt* (s. Anm. 1), 128.

⁹ Ebd., 131.

¹⁰ Ebd., 130.

¹¹ Ebd., 166–167.

¹² Vgl. dazu Karl Barth, *Die protestantische Theologie im neunzehnten Jahrhundert*, Zollikon – Zürich 1947, 599–605.

¹³ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, hrsg. von K. Vorländer, Hamburg 1956, 131f; vgl. dazu Xavier Tilliette, *Philosophische Christologie*, Einsiedeln 1998, 108–110.

¹⁴ Balthasar, *Schau der Gestalt* (s. Anm. 1), 182.

¹⁵ Ebd., 168.

¹⁶ Wie sehr Balthasars Denken von Anfang an der Phänomenologie verpflichtet war, erhellt aus seinem früheren Werk: *Wahrheit*, Erstes Buch: *Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1947 (Anm. d. Ü.).

¹⁷ BALTHASAR, Schau der Gestalt (s. Anm. 1), 406.

¹⁸ Ebd., 172.

¹⁹ Ebd., 447.

²⁰ Vgl. Jean-Luc MARION, *Étant donné*, Paris 1997, 316.

²¹ BALTHASAR, Schau der Gestalt (s. Anm. 1), 139.

²² Ebd., 126.

²³ Ebd.

²⁴ Ebd., 138–139.

²⁵ BALTHASAR, Neuer Bund (s. Anm. 2), 98.

²⁶ Ebd., 14–15.

²⁷ BALTHASAR, Schau der Gestalt (s. Anm. 1), 210.

²⁸ Ebd., 442.

²⁹ Hans Urs von BALTHASAR, *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, München 1969, 122–123.

³⁰ Im französischen Original erschienen als *Une contre-apologétique. Du jugement de crédibilité rationnelle suffisante à l'«évidence objective» de la Révélation*, in: *Revue Catholique Internationale Communio* 39 (2014) 55–71.

THOMAS BROSE · ERFURT – BERLIN

ZWISCHEN ALEXANDERPLATZ UND HUMBOLDT-UNIVERSITÄT

Von Gott reden unter Berliner Himmel

Wo trifft man sich in Berlin? Wenn ich – oft in Eile – den Alexanderplatz überquere und dabei einen Blick auf die zehn Meter hohe Weltzeituhr werfe, verlangsamt sich mein Schritt. Denn an diesem markanten Treffpunkt habe ich einiges erlebt. Für Gäste und Einheimische ist die mächtige Metalltrommel, die 1969 auf dem weitläufigen Platz errichtet wurde, ein zentraler Orientierungspunkt. Bereits von weitem lässt sich das futuristische Gerät mit dem Modell des Sonnensystems ausmachen.

Als Schüler wurde mir hier, im Schatten des Fernsehturms, in den siebziger Jahren eine Lektion erteilt, die ich nicht so leicht vergessen konnte. «Wir geben uns nicht mit überholten Weltmodellen ab», erklärte unsere Lehrerin. «Christen dagegen haben noch ein mittelalterliches Weltbild, aber die Zukunft ist mit uns.» Der Blick auf das rotierende Zahlenband, das an so fremdländischen Orten wie Krasnojarsk und Chabarowsk vorbeiglitt, sollte der Klasse illustrieren: In dem neuen Weltreich ohne Gott geht die Sonne nicht unter. Der Griff nach den Sternen ist definitiv gescheitert. An der Uhr selbst ist diese Zeitenwende jedoch bloß für Ortskundige ablesbar. Früher ein weißer Fleck auf der Landkarte, erfahre ich endlich, wie spät es in einer seinerzeit verschwiegenen Stadt ist: in Jerusalem.

Was zunächst vor allem der Ideologie diente, verwandelte sich in den achtziger Jahren zu einem Treffpunkt der Opposition. Diese ließ nach der Wahlfälschung vom 7. Mai 1989 nicht mehr locker: Jeweils am Siebten im Juli, August, September und Oktober kam es am Treffpunkt Weltzeituhr zu Protesten. Die Demonstration am 7. Oktober, dem hochgejubelten Staatsfeiertag, wurde schließlich zum Kristallisationspunkt, um gemeinsam vom Alexanderplatz zum Palast der Republik zu ziehen – da, wo zu gleicher Stunde das Sektglas erhoben wurde, um auf den 40. Jahrestag der DDR an-

THOMAS BROSE, geb. 1962, Dr. phil., 1989 Begründer der Guardini-Lectures an der Berliner Humboldt-Universität, seit 2012 wissenschaftlicher Projektleiter am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie der Universität Erfurt.

zustoßen. Der stetig anwachsende Protestzug wurde später im Umkreis der Gethsemanekirche im Prenzlauer Berg gestoppt. Dort kam es am gleichen Abend zu brutalen Szenen: Volkspolizei und Stasi prügeln auf wehrlose Menschen ein. Wahllose Verhaftungen, Schreie, Wasserwerfer, Gummiknüppel, blutende Gesichter. Ich schaffte es gerade noch, wegzurennen und in eine Seitenstraße abzuhausen.

In diesen Wochen, 25 Jahre nach der Friedlichen Revolution, die nicht zuletzt am Alex ihren Ausgangspunkt nahm, gehe ich über den Platz und erinnere mich an meine eigene Geschichte, an die Parole «Keine Gewalt!», an Kerzen, Lieder und Gebete, an Kirchen, die Raum für Klage und Fürbitte boten. «Großer Gott, wir loben dich», titelte eine Zeitung am Tag nach dem Mauerfall. «Wahnsinn» und «Wunder» so lauteten in jener Weltminute spontane Deutungsversuche. Kein Geschehen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat so tiefe Spuren im Gefüge globaler Politik hinterlassen wie das, was heute kurz als «Mauerfall»¹ bezeichnet wird. Ein Vierteljahrhundert nach ihrem Gelingen wird die Friedliche Revolution im gesellschaftspolitischen und geisteswissenschaftlichen Diskurs in qualitativ neuartiger Weise wahrgenommen: als weltstürzendes Ereignis, als Zäsur – als wirkliche Zeitenwende Europas. Daher ist zu fragen: Wie positioniert sich katholische Theologie in diesem Kontext? Auf welche Weise fühlt sie sich von diesem hoffungsvollen Zeichen der Zeit herausgefordert? Wie bringt sie ihre spezifische Kompetenz zum Tragen?

Ziel dieses Beitrags ist es, aufzuzeigen: Katholisch sein unter dem Himmel der Halbstadt war in den 1980er Jahren eine großartige Herausforderung. Dabei mussten Fähigkeiten entwickelt werden, die notwendig waren, Kommunikationsverbote zu durchbrechen, den Kairos des «annus mirabilis» zu nutzen, um den Glauben neu zu Wort zu bringen – wie es gelang, einen Funken vom Alexanderplatz zur Humboldt-Universität überspringen zu lassen.

1. Über den Alexanderplatz

Reiche zerbrachen; Terror und Teilung wirbelten alles durcheinander; Berlin wurde immer wieder neu erfunden: als Weltstadt der Zwanziger Jahre, als gigantomanisches «Germania», als «Schaufenster» der freien Welt oder sozialistische «Muster-Metropole», um vom heißesten Ort des Kalten Krieges schließlich erneut zur deutschen Hauptstadt aufzusteigen.

Um Boden unter die Füße zu bekommen, haben wir mit der Katholischen Studentengemeinde (KSG) Ende der 1980er Jahre regelrechte (Ost-) Berliner *Lehrgänge* unternommen. Dabei wurde stets am Alexanderplatz begonnen, literarische Texte zu lesen, die auf zentrale Weise mit der Frage

nach *Glaube, Gott und Großstadtleben* verbunden sind: von Alfred Döblin und Bertolt Brecht.

Alfred Döblin

«Eine Hand voll Menschen um den Alex. Am Alexanderplatz reißen sie den Damm auf für die Untergrundbahn. Man geht auf Brettern. Die Elektrischen fahren über den Platz die Alexanderstraße herauf...» Selten hat ein Stück Literatur die Stadtgeografie so geprägt wie *Berlin Alexanderplatz*. Döblin inspizierte den Alex, beschäftigte sich intensiv mit den Geräuschen der Großstadt. «Wumm, wumm, wumm, macht die Dampftramme, immer wieder.» Der Alexanderplatz, an dem sich die Venen und Arterien des großstädtischen Organismus – S-Bahn, U-Bahn und Straßenbahn – zu ihrem Herzstück verknüpfen, bildete in den Kindertagen des 20. Jahrhunderts mit der Elektrischen, mit Pferdedroschken und Leuchtreklame, Warenhäusern und Menschenmassen, mit Ausrufern und Zeitungsverkäufern neben dem Potsdamer Platz das Zentrum der tosenden Weltstadt. Die Dampftramme gab dabei das Hintergrundgeräusch für den 1929 veröffentlichten Roman ab.

In *Berlin Alexanderplatz* wird es ernst. Sein Verfasser ringt darin mit Nietzsches Diagnose, die Stunde des Nihilismus sei längst gekommen: «Wo-hin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und Unten?»² Der Autor nimmt die Erschütterung der bisher tragfähigen Fundamente existentiell wahr. Die von dem Religionskritiker artikulierte Prognose, wonach sich die dünne Schicht jüdisch-christlicher Zivilisation in einem beschleunigten Auflösungsprozess befinde, bringt ihn dazu, seine schriftstellerische Energie in einer exemplarischen Figur zu konzentrieren. Biberkopfs Kampf mit dem Moloch Großstadt.

Noch angesichts der hier zusammengeballten Masse an Not, Erniedrigung und Elend beharrt Döblin darauf: Selbst einer wie dieser Kleinkriminelle, dem durch ein Verbrechen alles genommen wurde, besitzt unverlierbare Würde. «Das furchtbare Ding, das sein Leben war, bekommt einen Sinn. Es ist eine Gewaltkur mit Franz Biberkopf vollzogen. Wir sehen am Schluß den Mann wieder am Alexanderplatz stehen, sehr verändert, ramponiert, aber doch zurechtgebogen. Dies zu betrachten und zu hören wird sich für viele lohnen, die wie Franz Biberkopf in einer Menschenhaut wohnen und denen es passiert wie diesem Franz Biberkopf, nämlich vom Leben mehr zu verlangen als das Butterbrot.»³

Die in *Berlin Alexanderplatz* beschriebene Hoffnung, dass die Würde des Menschen unverlierbar ist, wird – wie in Döblins autobiografischer *Schick-*

salsreise nachzulesen – für den Autor auf eine furchtbare Probe gestellt. Er muss sein Credo auf der Flucht vor den Nazis behaupten. Der Schriftsteller auf der Suche nach Frau und Sohn gerät selbst in die Rolle Hiobs. Aus seiner Berliner Heimat vertrieben, irrt er durch das besetzte Mittelfrankreich. Dass er diese Odyssee zu ertragen vermag und – anders als Walter Benjamin, der sich 1940 aus Angst vor Auslieferung an der französisch-spanischen Grenze das Leben nimmt – die Kraft findet, nicht zu verzweifeln, hängt zusammen damit, dass sich ihm die Wirklichkeit als sinnvoll und tragfähig erschließt. Der Verfolgte spricht von einem «Ruf», den er hört. «Es ist der Ruf, der uns von den beiden Abgründen zurückreißt, zwischen denen unsere Existenz verläuft; zwischen dem, der in den Sumpf des kreatürlichen Vegetierens führt, und dem der Verzweiflung. «Jesus» ist am Menschen mehr als ein Wissen, – ein neues Organ. «Jesus» sagt: wir sind unterwegs, und er gibt das Licht der freien Durchfahrt.»⁴

Bertolt Brecht

«Ja, renn nur nach dem Glück / doch renne nicht zu sehr! / Denn alle rennen nach dem Glück / Das Glück rennt hinterher»⁵, konzentriert Bertolt Brecht seine Berliner Erfahrungen in der *Ballade von der Unzulänglichkeit menschlichen Planens*, die 1928 mit den Songs der *Dreigroschenoper* uraufgeführt wird. Der religiöse Skeptiker klingt fast wie ein spiritueller Klassiker, wenn er zu bedenken gibt: Glücks-Jagd und Suche nach Seelenruhe bilden ein Leitthema großstädtischer Existenz. Allerdings begnügt sich der spöttische Stückeschreiber damit, sich auf ein sehr irdisches Glück zu konzentrieren.

Für Brechts zwiespältige Verheißungen ist Döblin nicht zu begeistern. Dagegen erlebt der angehende Arzt und Schriftsteller, wie er in seiner *Schicksalsreise* berichtet, schon früh eine einschneidende Begegnung mit Friedrich Nietzsche. «Ich erinnere mich, wie ich im Zimmer sitze und nach der Lektüre der «Genealogie der Moral» das Buch schließe, beiseitelege und mit einem Heft bedecke, buchstäblich zitternd, fröstelnd, und wie ich aufstehe, außer mir, im Zimmer auf und abgehe, und am Ofen stehe. Ich wußte nicht, was mir geschah, was man mir hier antat. Kannte ich Gott, trotz alledem? Gott, gegen den es hier ging? Wußte ich von ihm? Ahnte und ersehnte ich ihn? Ich weiß nicht. Aber ich sah, daß es hier schrecklich ernst wurde, daß es um Gott ging und daß ich daran beteiligt war.»⁶

Auf der Suche nach handfestem Glück blickt Brecht dagegen eher nach Osten. Der Autor, mit dem Dickicht der Metropolen vertraut, empfiehlt seinen Lesern im 1922 entstandenen autobiografischen Gedicht *Vom Armen B.B.* cool zu bleiben und es mit lockerem Egoismus zu versuchen: «In

der Asphaltstadt bin ich daheim. Von allem Anfang / Versehen mit jedem Sterbesakrament: / Mit Zeitungen. Und Tabak. Und Branntwein. / Mißtrauisch und faul und zufrieden am End». Aber hörbar werden bei dem radikalen Entromantisierer am Ende auch Töne, die sehnsuchtsvoll klingen: «Bei den Erdbeben, die kommen werden, werde ich hoffentlich / Meine Virginia nicht ausgehen lassen durch Bitterkeit / Ich, Bertolt Brecht, in die Asphaltstädte verschlagen / Aus den schwarzen Wäldern in meiner Mutter in früher Zeit.»⁷

Wie kaum ein anderer Autor des 20. Jahrhunderts hat der marxistisch inspirierte Literat zwar den Gottesglauben kritisiert, zugleich aber biblische Muster aufgegriffen, um seine a-theistische Weltdeutung zu Wort zu bringen. Noch in seiner kompromisslosen Religionskritik kommt der gefeierte Stückeschreiber nicht von der Auseinandersetzung mit der überlieferten Glaubensbotschaft los. Ja, nur aufgrund eines biblischen Vorverständnisses gewinnen Anspielungen eine tiefere Dimension. Das zeigt sich eindringlich anhand des Gedichts *Peinlicher Vorfall*, das Brecht anlässlich von Döblins 65. Geburtstag am 14. August 1943 in Santa Monica verfasst.

Brecht notiert dazu: «und am schluß hielt döblin eine rede gegen moralischen relativismus und für feste maße religiöser Art, womit er die irreligiösen gefühle der meisten feiernden verletzte.»⁸ Was war geschehen? Der «Alexanderplatz»-Autor hatte ein Tabu verletzt: Er deutete an, dass er katholisch geworden sei. In Brechts Gedicht findet sich ein Widerhall dieses Ereignisses:

Peinlicher Vorfall

Als einer meiner höchsten Götter seinen 10.000 Geburtstag
beging
Kam ich mit meinen Freunden und meinen Schülern, ihn zu
feiern
Und sie tanzeten und sangen vor ihm und sagten Geschriebenes
auf.
Die Stimmung war gerührt. Das Fest nahte seinem Ende.
Da betrat der gefeierte Gott die Plattform, die den Künstlern
gehört
Und erklärte mit lauter Stimme
Vor meinen schweißgebadeten Freunden und Schülern
Daß er soeben eine Erleuchtung erlitten habe und nunmehr
Religiös geworden sei und mit unziemlicher Hast
Setze er sich herausfordernd einen mottenzerfressenen
Pfaffenhut auf
Ging unzüchtig auf die Knie nieder und stimmte
Schamlos ein freches Kirchenlied an, so die irreligiösen Gefühle

Seiner Zuhörer verletzend, unter denen
Jugendliche waren.

Seit drei Tagen
habe ich nicht gewagt, meinen Freunden und Schülern
unter die Augen zu treten, so
Schäme ich mich.⁹

Gekonnt parodiert Brecht den Stil der Hl. Schrift. Dabei zeigt sich, wie bewandert der Augsburger Autor in der Sprachwelt der Lutherbibel ist. Nicht zufällig charakterisiert er Lieder und Gedichte als «Psalm», «Choral» oder «Gebet». Brecht weiß um die wirklichkeiterschließende Kraft des Wortes. Beim vorliegenden Text fühlt sich der Leser unwillkürlich an das Alte Testament erinnert. Gewitzt stellt der Dichter dabei aber bisherige Glaubens-Verhältnisse auf den Kopf. Er bedient sich einer Strategie der Umkehrung, um mit biblischen Sprechmustern seine Verachtung des Christentums auszudrücken: Für die eigene Irreligiosität reklamiert Brecht selbstverständliche Anerkennung. Damit kommt es in diesem Text zur *Umkehr der einstigen Glaubens-Verhältnisse*. Der Religionskritiker suggeriert: Döblins religiöses Bekenntnis verletze die Gefühle der Ungläubigen. Vor allem die Anspielung auf anwesende Jugendliche, also schutzlose junge Leute, erweist sich als raffinierter Einfall: Galt es nämlich in früheren Zeiten, junge Menschen vor gottlosen Schriften zu beschützen, sei dagegen heute darauf zu achten, sie vor religiösen Einflüssen fernzuhalten. Nicht mehr die jahrhunderte-lang tradierte jüdisch-christliche Gottes-Rede erweise sich als das Selbstverständliche, sondern das Bekenntnis zum Atheismus.

2. An der Humboldt-Universität

Die im *Peinlichen Vorfall* parodierte Situation war nach Jahrzehnten atheistischer Propaganda in der DDR zur Norm geworden. Erst in der Endphase des vormundschaftlichen Staates wurde die gesellschaftliche Exkommunikation der Kirchen durchbrochen: Christen und Nichtchristen fanden gemeinsam den Mut, die Wahrheit über politische Unrechtsverhältnisse auszusprechen – und damit die atheistischen Voraussetzungen der SED-Herrschaft zu unterbrechen. Manche religionslos Aufgewachsene haben es 1988/89 aus Angst und Ausweglosigkeit erstmals gewagt, in eine Kirche zu gehen und dort eine Kerze zu entzünden.

Im Herbst 1989 überwandten Mitglieder der Katholischen Studentengemeinde Schranken sozialistischer Bildungspolitik, ignorierten Eingangskontrollen und waren – nach Jahrzehnten erzwungener Sprachlosigkeit – im

Foyer der Humboldt-Universität präsent mit der Forderung: «Wir sind Teil einer neuen Universität.» Der «Kairos» der Friedlichen Revolution konnte genutzt werden, weil die Berliner KSG – vom Philosophie- bis zum Friedenskreis – «innerlich» darauf vorbereitet war, Kirche an der Hochschule zu sein und Orientierung anzubieten. Das alles geschah im Eingangsbereich der Universität, wo – in goldenen Buchstaben auf rotem Marmor – weiterhin die 11. These ad Feuerbach angeschlagen war, mit der Karl Marx die Religionskritik von Ludwig Feuerbach verschärft und überbietet: «*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt aber darauf an, sie zu verändern.*»

Das Verb «orientieren» wurde in der DDR häufig im Zusammenhang mit Studentinnen und Studenten gebraucht. Dabei ging es aber nicht darum, «sich zu orientieren», sondern das Verb wurde von den Sprach-Mächtigen – wie bei George Orwell – im Sinn von «auf etwas hin orientiert werden» gebraucht. Einer individuellen Wahrheitssuche gemäß dem ursprünglichen Sinn des Wortes («orior»: «sichtbar werden», «sich zurecht finden») wurde bereits Anfang der fünfziger Jahre der Kampf angesagt. Anlässlich des 130. Geburtstags und 70. Todestags des von ihr zum Heros stilisierten Karl Marx rief die SED-Führung ein Jubiläumsjahr aus: Die Humboldt-Universität avancierte 1953 zum realsozialistischen Erinnerungsort parteilicher Orientierung. Die Büste des Begründers der «wissenschaftlichen Weltanschauung» wurde vor dem Senatssaal aufgestellt und am Treppenaufgang Marx' berühmt-berüchtigte «11. These» angebracht – in der von Friedrich Engels redigierten Fassung. Dessen sprachliche Zuspitzung durch das Wort «aber» hatte Konsequenzen: nämlich die systematische Einschränkung freien Denkens.

3. Mit Romano Guardini

«Nach vierzig Jahren verordneter Sprachlosigkeit konnte sich eine christliche Studentengemeinde wieder zu Wort melden, um jenen Dialog zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden neu zu beleben, der, lange Zeit unterbrochen, einst von katholischer Seite durch Romano Guardini [...] initiiert worden war», heißt es im Vorwort zu dem Sammelband *Umstrittene Menschenwürde*¹⁰. Seine Entstehung nach zwei Jahren intensiver universitärer Präsenz (Podiumsdiskussionen, Vorträge, Informationsveranstaltungen) markiert den (Wieder-)Einzug katholischer Christen in die zentrale Berliner Universität. Er geht auf den «Ersten Studententag der Katholischen Studentengemeinde» zurück – der Keimzelle für die 1989ff von der Katholischen Studentengemeinde begründeten Guardini-Lectures. Die dreitägige Veranstaltung fand 1991 im Senatssaal, also direkt im Umkreis zur Marx-These,

statt; sie nahm die kurz danach einsetzende Diskussion über den pompösen Schriftzug vorweg.¹¹

Franz-Xaver Kaufmann hat in seinen Guardini-Lectures 2000 für eine Art von «schöpferischer Ratlosigkeit» plädiert. Denn dies «wäre keine ungünstige Voraussetzung für die Auseinandersetzung mit einer unsicheren, offenen Zukunft».¹² Wo existiert ein Platz, der besser dafür geeignet wäre, die Herausforderungen von Religionskritik, Agnostizismus und Atheismus anzunehmen, als die Humboldt-Universität? Wo lässt sich in lebendiger Weise mit Nicht-Glaubenden diskutieren und über den «Unglauben» nachdenken? Guardini ist es zwischen 1923–1939 am Lehrstuhl für Religionsphilosophie und Katholische Weltanschauung mit beispielhafter Sensibilität gelungen, das Sehen neu einzuüben und theologisch-philosophische Veränderungen vom Rand der «Glaubensszene» her wahrzunehmen und für eine anthropologisch zentrierte Glaubentheorie fruchtbar zu machen.¹³ Exemplarisch für eine katholische Minderheitenkirche, die sich nicht ins intellektuelle Ghetto abdrängen ließ, erscheint der Aufbruch der KSG aus dem Ostteil der geteilten Hauptstadt, um gegen Widerstände einen vergessenen *Erinnerungsort des Christentums* wiederzubeleben.

Soll der Lehrstuhl für Religionsphilosophie und Katholische Weltanschauung die an ihn gestellten Erwartungen erfüllen – nämlich als Berliner Laboratorium zu wirken –, hat er an die Tradition von 1923ff anzuknüpfen, muss jedoch die Freiheitsrevolution von 1989ff mit zu seinem Fundament nehmen. Er kann daher – wie derzeit leider in vielen katholischen Bildungseinrichtungen der Hauptstadt – auf ostdeutsche Expertise keineswegs verzichten.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Thomas BROSE, *Glaube, Macht und Mauerfälle. Von der friedlichen Revolution ins Neuland*, Würzburg 2009.

² Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Kritische Studienausgabe (KSA)*, 15 Bde., hrsg. v. Giorgio COLLI u. Mazzino MONTINARI, München – Berlin – New York 1980, Bd. III, 3. Buch 125, 481.

³ Alfred DÖBLIN, *Berlin Alexanderplatz*, 37 Aufl., München 1998, 7.

⁴ Alfred DÖBLIN, *Schicksalsreise. Bericht und Bekenntnis*, Leipzig 1983, 161.

⁵ Bertolt BRECHT, *Die Gedichte*, Frankfurt/M. 2000, 116.

⁶ DÖBLIN, *Schicksalsreise*, (s. Anm. 4), 126.

⁷ BRECHT, *Gedichte* (s. Anm. 5), 96f.

⁸ Bertolt BRECHT, *Arbeitsjournal*, Berlin und Weimar 1977, Eintragung vom 14.8.1943, 339.

⁹ Bertolt BRECHT, *Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe*, 30 Bde., Berlin und Weimar – Frankfurt/M., Bd. 15 (*Gedichte* 5), 91f.

¹⁰ Thomas BROSE – Matthias LUTZ-BACHMANN (Hg.), *Umstrittene Menschenwürde. Beiträge zur ethischen Debatte der Gegenwart*, Berlin 1994, Vorwort, 8.

¹¹ Die «11. These» wurde unter Denkmalschutz gestellt, jedoch mit einem kritischen Kommentar versehen. Vgl. Volker GERHARDT (Hg.), *Eine angeschlagene These. Die 11. Feuerbach-These im Foyer der Humboldt-Universität zu Berlin*, Berlin 1996.

¹² Franz-Xaver KAUFMANN, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg 2000, 144.

¹³ Vgl. zur Bedeutung Romano Guardinis für einen «Berliner Ansatz» Thomas BROSE, *Kein Himmel über Berlin? Glauben in der Metropole*, Kevelaer 2014.

KURT KARDINAL KOCH · ROM

VERNUNFT DES GLAUBENS IN ÖKUMENISCHER LEIDENSCHAFT

*Dankbarer Rückblick auf das theologische Lebenswerk
Wolfhart Pannenberg*

1. Rationalität als Weg zum christlichen Glauben

Die altchristliche Theologie hatte ihre Größe nicht zuletzt darin, dass sie von dem Vertrauen beseelt war, dass die christliche Botschaft und die Vernunft einander nicht widersprechen, sondern die christliche Botschaft mit der Vernunft im Bunde ist und die Vernunft überhaupt erst in ihre Wahrheit bringt.¹

Mit diesem Lob der Offenheit und Weite des Denkens, mit der die altchristliche Theologie den christlichen Glauben denkerisch zu verantworten versucht hat, hat der am 4. September im Alter von 85 Jahren verstorbene evangelische Theologe und Ökumeniker Wolfhart Pannenberg gewiss auch sein eigenes theologisches Hauptanliegen charakterisiert. In seinen Augen steht christliche Theologie heute vor der elementaren Herausforderung, das Vertrauen in die erhellende Kraft des christlichen Glaubens zurück zu gewinnen, der im Licht der Wirklichkeit Gottes ein weiteres und tieferes Verstehen der gesamten Wirklichkeit ermöglicht. Pannenberg's Theologie ist als der umfassende Versuch zu verstehen, den Anspruch des christlichen Glaubens, dass in Jesus von Nazareth die eschatologische Wahrheit Gottes offenbar ist, vor dem Forum des allgemeinen Wahrheitsbewusstseins zu rechtfertigen und zugleich die menschliche Vernunft so zu öffnen, dass sie für diese Wahrheit empfänglich sein kann. Pannenberg's theologische Programmatik lässt sich von daher wohl am besten mit dem Stichwort «Vernunft des Glaubens» umschreiben, das nicht zufälligerweise auch der

KURT KARDINAL KOCH, geb. 1950, war bis 1995 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät in Luzern, dann Bischof von Basel und ist seit 2010 Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen.

Titel der ihm zum sechzigsten Geburtstag am 2. Oktober 1988 gewidmeten Festschrift ist.²

Die theologische Insistenz auf der Vernünftigkeit des Glaubens hat bei Pannenberg zunächst zweifellos biographische Wurzeln. Denn sein eigener Weg zum christlichen Glauben ist «mehr ein Weg rationaler Reflexion als ein Weg christlicher Erziehung oder der einer Bekehrungserfahrung» gewesen.³ Für den jungen Pannenberg, der in einer achristlichen Atmosphäre und in einem unkirchlichen Umfeld aufgewachsen ist, ist der christliche Glaube keine selbstverständliche Mitgift seiner Sozialisation, sondern vielmehr ein persönlicher Erfahrungswert gewesen. Dabei hat vor allem die Wahrnehmung eine wichtige Rolle gespielt, dass sich das bei Friedrich Nietzsche vorfindbare und ihm in der Schule vermittelte Bild des Christentums nicht mit seiner eigenen Erfahrung deckte. Hinzu kam ein religiöses Urerlebnis, von dem Pannenberg selbst berichtet und das er mit sechzehn Jahren auf einem einsamen Spaziergang von der Klavierstunde nach Hause am 6. Januar 1945 gehabt hat. Es ist ein Lichtelebnis beim Sonnenuntergang gewesen, das urplötzlich die Grenzen seines Bewusstseins gesprengt und seinen geistigen Horizont entschränkt hat, nachdem er als Gymnasiast die Schrecken des Krieges erlebt hatte und anders als viele Kameraden dem Soldatentod an der Ostfront entgangen war. Um auf die Frage nach dem Sinn des Lebens und der ganzen Geschichte eine tragfähige Antwort zu finden, hat er sich für das Studium der Philosophie und Theologie entschieden.

Das zunächst in Ost-Berlin begonnene Studium hat Pannenberg in Göttingen, Basel und Heidelberg fortgesetzt. In Heidelberg hat er im Jahre 1953 über die Prädestinationslehre des Duns Scotus promoviert⁴ und sich im Jahre 1955 über die Geschichte des Analogiebegriffs habilitiert.⁵ Seine erste Lehrtätigkeit hat er als Professor für Systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal von 1958 bis 1961 absolviert. Nach einer weiteren Lehrtätigkeit an der Universität Mainz hat er im Jahre 1968 einen Ruf an die neu gegründete Evangelisch-Theologische Fakultät in München angenommen, an der er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1994 gewirkt hat,⁶ und zwar trotz vieler ehrenvoller Berufungen aus dem In- und Ausland. Daneben hat Pannenberg sehr viele Gastprofessuren wahrgenommen und in der ganzen Welt Gastvorträge gehalten.

2. Vernünftigkeit des Glaubens und Wissenschaftlichkeit der Theologie

Neben seinen Lehrern in der Philosophie wie Nicolai Hartmann, Karl Jaspers und Karl Löwith verdienen von seinen akademischen Lehrern in der Theologie besonders zwei hervorgehoben zu werden. Auf der einen Seite ist Pannenberg von Karl Barths strikter Offenbarungstheologie vor allem

in dem Sinne geprägt worden, dass der konsequente Gedanke der Selbstoffenbarung Gottes einschließt, dass es nur eine einzige Offenbarung Gottes geben kann, wenn sie wirklich Offenbarung des Selbst Gottes sein soll. Da Barth mit seiner Theologie des autoritativen und autonomen Wortes Gottes die christliche Offenbarung aber als strenge Alternative zur menschlichen Religion gesehen hat, hat Pannenberg bei ihm die große Gefahr der Selbstisolierung der Theologie als des reinen Offenbarungswissens von allem weltlichen Wissen wahrgenommen. Das autoritäre Offenbarungsdenken Barths und den aus ihm folgenden Glaubenssubjektivismus wollte Pannenberg überwinden durch den Nachweis der Vernünftigkeit des Glaubens, der jedem Irrationalismus und Deizisionismus überlegen ist.

Mit dieser theologischen Gegenposition zu Karl Barth ist Pannenberg freilich in keiner Weise in die Tradition der liberalen Theologie zurückgekehrt, die überwunden zu haben er vielmehr als eines der theologiegeschichtlichen Verdienste Barths betrachtet hat.⁷ Pannenberg gehört vielmehr zu den wenigen evangelischen Theologen, die der im heutigen Protestantismus wieder verbreiteten Rückkehr zur Tradition des Liberalismus entgegengetreten sind und sich mit Besonnenheit und Mut gegen eine säkularistische Angleichung des christlichen Glaubens zur Wehr gesetzt haben, wenn Pannenberg beispielsweise die besondere Versuchung der evangelischen Kirchen heute darin wahrgenommen hat, dass sie nur schwer dem Druck standhalten, «sich in bestimmten Fragen scheinbar unabweisbaren Forderungen des säkularen Zeitbewusstseins anzupassen».⁸

Zur neuartigen Verbindung von Glaube und Vernunft gehört es bei Pannenberg elementar, dass sich der Nachweis der Vernünftigkeit des Glaubens und folglich auch der Wissenschaftlichkeit der Theologie nur in Interdisziplinarität glaubwürdig führen lässt. Das intensive Gespräch mit den anderen Wissenschaften und vor allem mit der Philosophie, die in den Augen Pannenburgs für die Theologie unabdingbar ist,⁹ zählt deshalb seit Beginn zu den hervorstechenden Charakteristika der theologischen Arbeit Pannenburgs und durchzieht sein ganzes theologisches Schrifttum. Die Vernünftigkeit des Glaubens wird dabei vor allem anthropologisch durch die theologische Durchdringung der humanwissenschaftlichen und philosophischen Beschreibung des Menschen als des weltoffenen Wesens und durch die Freilegung der Struktur der Gottoffenheit der menschlichen Existenz aufgewiesen. Dieser anthropologischen Fundierung des theologischen Redens von Gott hat sich Pannenberg ein Leben lang gewidmet: angefangen von dem kleinen Werk «Was ist der Mensch?»¹⁰ im Jahre 1962 bis zum interdisziplinär erarbeiteten Gesamtentwurf «Anthropologie in theologischer Perspektive»¹¹ im Jahre 1983.

Von Interdisziplinarität geprägt ist auch Pannenburgs Begründung der Theologie als Wissenschaft, die am konzisesten in seinem Werk «Wissen-

schaftstheorie und Theologie» im Jahre 1973 vorliegt.¹² Die Theologie erhält bei Pannenberg ihre entscheidende Fundierung im Rahmen der allgemeinen Wissenschaftstheorie und gestaltet sich als rationale Theologie vor allem durch das Verständnis des christlichen Glaubens als einer «Hypothese», die den universalen Sinnzusammenhang der Wirklichkeit thematisiert und deren endgültige Verifikation noch aussteht und nur mit dem eschatologischen Kommen Gottes selbst erfolgen kann.

Der interdisziplinäre Dialog vollzieht sich bei Pannenberg somit in der Weise, dass er die grundlegenden Aussagen des christlichen Glaubens zu außertheologischen Sachverhalten der menschlichen Wirklichkeitserkenntnis in Beziehung bringt und sie nach ihrer für diese erhellenden Kraft befragt. Dies geschieht freilich nicht im Sinne einer säkularistischen Anpassung an die außertheologischen Dimensionen des Menschseins und der Welt, sondern im Sinne einer kritischen Durchdringung und Aneignung. Denn Pannenberg verstand sich als Theo-Loge im emphatischen Sinne dieses Wortes, dass dem Theos ein Logos zugeordnet ist, weshalb im Mittelpunkt seines theologischen Werks der Gottesgedanke steht.

Im Sinne einer philosophisch-theologisch unerlässlichen Nominaldefinition versteht Pannenberg Gott als die alles, was überhaupt ist, bestimmende und umgreifende Wirklichkeit, die das exklusiv-eine Thema der theologischen Verantwortung des christlichen Glaubens darstellt. Im Erkennen dieses *einen* Themas, nämlich Gott, hat die denkerische Verantwortung des Glaubens zugleich *alle* Wirklichkeit und damit alles, was irgendwie Inhalt der menschlichen Wirklichkeitserfahrung ist, als von Gott bestimmt mitzuerkennen und die allgemein erfahrbare Wirklichkeit in ihrer Bezogenheit auf Gott zu thematisieren. Das exklusiv-eine Thema der theologischen Reflexion, nämlich die Wirklichkeit Gottes, kann die Theologie somit nur dadurch denkerisch verantworten, dass sie zugleich und mithin inklusiv alle Gegenstände der Wirklichkeitserfahrung und Wirklichkeitserkenntnis zum Thema macht. Dadurch, dass sich die theologische Reflexion des christlichen Glaubens als Explikation des einen Themas Gottes vollzieht, baut sie sich zugleich als Theorie der universalen Wirklichkeit auf.

Das Exklusivitäts-Inklusionsverhältnis im Blick auf das theologische Reden von Gott vollzieht Pannenberg dabei dezidiert im Kontext des neuzeitlichen Wirklichkeitsverständnisses, das dahingehend charakterisiert ist, dass die gesamte Wirklichkeit als Geschichte zu denken ist. Weil der wohl zentralste Grundzug der modernen Welt darin besteht, dass die Wirklichkeit insgesamt nicht einfach eine Geschichte *hat*, sondern zutiefst selbst Geschichte *ist*, muss christliche Theologie die wechselseitige Verschränkung von Erkenntnis Gottes und Erkenntnis der gesamten Wirklichkeit im Horizont von Geschichte zur Geltung bringen und sich entschieden dem Zusammenhang der Frage nach Gott mit der Frage nach der theologi-

schen Tragweite der Geschichte stellen: «Geschichte ist der umfassendste Horizont christlicher Theologie. Alle theologischen Fragen und Antworten haben ihren Sinn nur innerhalb des Rahmens der Geschichte, die Gott mit der Menschheit und durch sie mit seiner ganzen Schöpfung hat, auf eine Zukunft hin, die vor der Welt noch verborgen, an Jesus Christus jedoch schon offenbar ist.»¹³

3. Universalgeschichtliche Orientierung der Theologie

Gott und Geschichte erweisen sich somit als die elementarsten Themen der theologischen Reflexion des christlichen Glaubens, und zwar in der fundamentalen Überzeugung, dass die Frage nach der Wahrheit der Geschichte «ihre Antwort nur durch Gott selber finden» kann.¹⁴ Damit tritt ein weiterer wesentlicher Punkt ans Tageslicht, hinsichtlich dessen sich Pannenberg in konsequenter Weise von der Theologie Karl Barths abgesetzt hat. Nach Pannenberg kann Barths Grundgedanke der Selbstoffenbarung Gottes nicht in einem grundlegenden Kontrast zu den Begebenheiten der Geschichte, sondern nur in engstem Zusammenhang mit ihnen in sinnvoller Weise gedacht werden. Denn der biblisch offenbare Gott erweist sich nicht in einer völlig transzendenten Ferne als er selbst, aus der sein Wort gleichsam «senkrecht von oben» in die Geschichte hinein wirken würde; Gott bestimmt vielmehr selbst in der transzendenten Nähe seines Handelns den Verlauf der Geschichte und verleiht ihm so seinen Sinn.

Dass Gott bereits im Alten Testament durch sein geschichtliches Handeln in grundlegender Weise charakterisiert und folglich als Gott der Geschichte erfahrbar ist, ist die wesentliche Erkenntnis, die Pannenberg in Heidelberg vom Alttestamentler Gerhard von Rad gelernt hat, den man zweifellos als zweiten Theologen nennen muss, von dem Pannenberg am meisten geprägt worden ist.¹⁵ Von dessen Geschichtstheologie angeregt hat Pannenberg im Jahre 1961 zusammen mit anderen Theologen mit der Schrift «Offenbarung als Geschichte» einen theologischen Neuansatz vorgelegt, in dem die Universalgeschichte als das umfassende Medium der Offenbarung Gottes wieder entdeckt und zum Tragen gebracht worden ist.¹⁶ Mit dieser Programmschrift hat sich innerhalb des deutschen Protestantismus ein neuer theologischer Gesamtentwurf präsentiert, der sich von den beiden damals herrschenden Gestalten der Wort-Gottes-Theologie abgesetzt hat, nämlich auf der einen Seite von der existenzialen Hermeneutik Rudolf Bultmanns, der die konkrete Geschichte in die Geschichtlichkeit der menschlichen Existenz hinein aufgelöst hat, als auch vom autoritären Offenbarungsdanken Karl Barths mit seiner These von der Übergeschichtlichkeit des eigentlichen Glaubensgehaltes. Gegenüber der existenzialistischen Verengung auf

die Geschichtlichkeit der einzelnen privaten Existenz bei Bultmann und gegenüber der kerygmatischen Isolierung auf die vertikale Gottesgeschichte gleichsam senkrecht von oben bei Barth ist mit Pannenberges consequentem Verweis auf die konkrete Geschichte ein Bereich eröffnet, der der allgemein-menschlichen Erfahrung und dem rationalen Denken offen steht, so dass die Offenbarungsgeschichte im Gesamthorizont einer religionsgeschichtlichen Theologie mit den wissenschaftlichen Mitteln der historisch-kritischen Erforschung untersucht werden kann.

Mit der Schrift «Offenbarung als Geschichte» hat Pannenberg eine vernünftig einsehbare Rekonstruktion der Geschichte des Christentums gewagt, bei der der Gedanke der Universalgeschichte, der auch das künftige Geschehen einschließt und damit eschatologisch geprägt ist, als Leitkategorie dient. Das Christentum mit seiner eschatologischen Botschaft von der kommenden und in Jesus von Nazareth bereits in der Geschichte angebrochenen Gottesherrschaft wird dabei im Kontext der Überlieferungsgeschichte in Israel, vor allem im Kontext der jüdischen Apokalyptik, verstanden. In diesem Zusammenhang tritt als Spezifikum der christlichen Offenbarung die fundamentale Überzeugung zu Tage, dass der einzige und eine Gott sein geschichtliches Heilshandeln in Israel in Jesus von Nazareth vollendet hat, in dessen Wirken sich die letzte Zukunft der eschatologischen Gottesherrschaft bereits so sehr vorweg ereignet hat, dass vor allem in der Auferweckung Jesu Christi das Ende der Geschichte und die Zukunft der Welt bereits gegenwärtig sind.

Weil in diesem universalgeschichtlichen Horizont die Auferweckung Jesu Christi von grundlegender Bedeutung ist, versteht es sich von selbst, dass sie für Pannenberg auf keinen Fall ein theologisches Konstrukt, sondern eine historische Tatsache ist. Diese Annahme steht für ihn freilich keineswegs im Gegensatz zum empirisch zugänglichen und vernünftigen Wissen über die Natur. Vielmehr hat Pannenberg auch diese theologische Überzeugung unter Bezugnahme auf außertheologische Sachverhalte und im interdisziplinären Dialog vor allem mit Physikern verständlich zu machen versucht, und zwar vor allem durch die Analogie zwischen der biblischen Erfahrung des schöpferischen Handelns Gottes in seiner sich darin bewährenden Treue und dem naturwissenschaftlich aufweisbaren Zusammenhang von Gesetzmäßigkeit und Kontingenz in dem Sinn, dass der naturgesetzlich zu erklärende Verlauf der Vorgänge in der Natur nicht wirklich verstanden werden kann ohne ständiges kontingentes Hineinwirken, das aber nicht mehr gesetzlich zu erklären ist.¹⁷ Aufgrund der proleptischen Bedeutung der Auferweckung Jesu Christi, in der Gottes Heilshandeln mit dem Wirken Jesu als seines Sohnes voll eins geworden ist, ist das Christusgeschehen als die Sinn stiftende Mitte der ganzen Weltgeschichte zu verstehen und ist für Pannenberg die Christologie die Mitte aller Theologie, die er bereits im

Jahre 1964 in seinem Buch «Grundzüge der Christologie» perspektivenreich und den geschichtstheologischen Neuansatz christologisch konkretisierend entfaltet hat.¹⁸

Von der christologischen Mitte her hat Pannenberg auch einen neuen Zugang zum christlichen Fundamentalgeheimnis der göttlichen Trinität ermöglicht. Wenn nämlich Gott in der konkreten menschlichen Geschichte des Jesus von Nazareth für uns Menschen offenbar ist, dann kann das Sein Gottes selbst nicht von dieser Geschichte ablösbar verstanden werden. Das christliche Verständnis der Selbst-Offenbarung Gottes in der Person und im Geschick Jesu hat dann vielmehr auch Konsequenzen für die denkerische Verantwortung des Gottesgedankens selbst, und zwar in dem Sinne, dass die im Christusgeschehen gegenwärtige Offenbarung Gottes auch Grundlegendes für das Selbst Gottes bedeutet. Den entscheidenden Schlüssel dafür, wie Gottes Sein und die Geschichte seines Handelns als Einheit gedacht werden können, ohne den Gedanken der Absolutheit und Allmacht Gottes preiszugeben, findet Pannenberg im Gedanken des dreieinen Gottes. Denn erst der christlich-trinitarische Gottesgedanke vermag einen tendenziellen Dualismus zwischen Transzendenz und Immanenz Gottes und damit auch zwischen Gott und Welt zu überwinden; und er stellt sich somit als die Vollendung eines wahrhaften Monotheismus heraus, was für den interreligiösen Dialog mit dem Judentum und dem Islam von grundlegender Bedeutung ist.¹⁹ Erst der trinitarische Gottesgedanke ermöglicht und erlaubt es zu denken, dass Gott als Schöpfer nicht nur der der Welt transzendente, sondern auch und gerade in seiner weltjenseitigen Unendlichkeit der der Welt immanente Gott ist: «Der trinitarische Gott hebt, ohne Verwischung der Differenz von Schöpfer und Geschöpf, diesen Gegensatz auf im Gedanken der Versöhnung der Welt. Erst der trinitarisch gedachte Gott ist, ohne Beseitigung des Unterschiedes von Gott und Geschöpf, sondern gerade durch Anerkennung dieses Unterschiedes auf beiden Seiten, alles in allem.»²⁰ Der trinitarische Gottesgedanke erweist sich dabei zugleich als konzise Formulierung der Eigenart des in dem besonderen historischen Jesusgeschehen offenbaren Gottes. Dadurch nämlich, dass die Trinitätslehre den in der Geschichte Jesu offenbaren Gott namhaft macht, formuliert sie zugleich das Verhältnis Gottes zur Geschichte insgesamt. Der biblisch offenbare Gott erweist sich damit als Gott der Geschichte und zugleich als die Wahrheit der Geschichte, die in Jesus Christus erschienen ist.

4. Einheit der Kirche und Einheit der Gesellschaft

Im eschatologischen Geschichtsdenken Pannenberg's wird sich Gott als die Wahrheit seiner Offenbarung in Jesus Christus und damit als der wahre

Gott und Schöpfer freilich erst in der eschatologischen Vollendung der Welt erweisen. Im konsequenten Durchdenken der eschatologischen Botschaft des Christentums vom Kommen des Gottesreiches ist es auch begründet, dass Pannenberg im Gegenzug zu der gerade im Protestantismus wirksamen Tendenz zu einer individualistischen Verengung des christlichen Glaubens immer auch den Zusammenhang von Glaube und Gesellschaft betont hat, der die Christentumsgeschichte auch in ihrer neuzeitlichen und damit einer weitgehend säkularen Welt exponierten Gestalt prägt; und als Voraussetzung dafür hat Pannenberg auch stets den für das Christentum unabdingbaren Zusammenhang von christlichem Glauben und kirchlicher Gemeinschaft und ihrer Sendung in der Gesellschaft und damit die kirchliche Dimension des christlichen Glaubens und der Theologie hervorgehoben.²¹ Das theologische Denken Pannenburgs, der im Jahre 1955 zum geistlichen Amt in der Evangelischen Kirche ordiniert worden ist, ist deshalb nicht nur eine an allgemeinen Kriterien der Rationalität orientierte wissenschaftliche, sondern auch eine der kirchlichen Lehre verpflichtete und sich in ihrem Dienst verstehende Theologie.

In der historischen Erkenntnis, dass die Reformation im 16. Jahrhundert «eine Reform der Gesamtkirche» intendiert, aber den «Zerfall der kirchlichen Einheit des westlichen Christentums» ausgelöst hat und die Zerstörung der Kircheneinheit die Voraussetzung der neuzeitlichen Geschichte geworden ist,²² und in der daraus folgenden weiteren Einsicht, dass die in der Neuzeit wirksam gewordene isolierte Privatisierung des Glaubens durch die neuzeitliche Konfessionalisierung des Christentums zumindest maßgeblich mitverschuldet ist, hat sich Pannenberg in ökumenischer Leidenschaft stets um die Wiederherstellung der Einheit der Kirche bemüht, ohne die nach seiner Überzeugung auch die Einheit der Gesellschaft langfristig nicht bewahrt werden kann. In historischer Sicht hat er mit Recht hervorgehoben, dass die neuzeitliche Privatisierung, genauer der Prozess der Entkleidung des christlichen Glaubens von seiner Sendung für den gesellschaftlichen Frieden im Sinne der Grundlegung, Erhaltung und Erneuerung der gesellschaftlichen Lebensordnung, als zwar ungewollte und unbeabsichtigte, aber tragische Folgewirkung der abendländischen Kirchenspaltung und der anschließenden blutigen Konfessionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts, besonders des Dreißigjährigen Krieges, zu verstehen ist. Weil in deren tragischer Folge das Christentum historisch nur noch greifbar gewesen ist in der Gestalt der verschiedenen Konfessionen, die einander bis aufs Blut bekämpft haben, musste diese historische Konstellation zur unvermeidlichen Konsequenz haben, dass der konfessionelle Friede um den für das Christentum teuren Preis erkaufte werden musste, dass von den konfessionellen Differenzen und, in Fernwirkung, vom Christentum überhaupt abgesehen wurde, um der gesellschaftlichen Einheit eine neue Basis geben zu können:

«Wo die Säkularisierung der Neuzeit die Form einer Entfremdung vom Christentum angenommen hat, da ist das nicht als ein äußerliches Schicksal über die Kirchen gekommen, sondern als die Folgen ihrer eigenen Sünden gegen die Einheit, als Folge der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts und der unentschiedenen Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts, die den Menschen in konfessionell gemischten Territorien keine andere Wahl ließen, als ihr Zusammenleben auf einer von den konfessionellen Gegensätzen unberührten gemeinsamen Grundlage neu aufzubauen.»²³

Dieses Urteil kann umgekehrt nur bedeuten, dass die Wiedergewinnung der öffentlichen Sendung des Christentums die Überwindung der ererbten Spaltungen in einer wieder zu findenden Einheit der Christen voraussetzt. In dieser Überzeugung ist die ökumenische Ausrichtung von Pannenberg's theologischem Denken und Wirken begründet, das einen besonderen Ausdruck gefunden hat in der von ihm maßgeblich initiierten Gründung des Ökumenischen Instituts an der Evangelisch-Theologischen Fakultät München, in seiner Mitarbeit im Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, dessen langjähriger wissenschaftlicher Leiter auf evangelischer Seite er vor allem während der Zeit der Erarbeitung der Studie «Lehrverurteilungen – kirchentrennend?» gewesen ist, und in der wichtigen Rolle in der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Weltrates der Kirchen, in der er von 1975 bis 1990 als Delegierter der Evangelischen Kirche in Deutschland gewirkt und an der Entwicklung der Konvergenzerklärungen über «Taufe, Eucharistie und Amt» und der Ökumenischen Auslegung des apostolischen Glaubens mit dem Titel «Gemeinsam den einen Glauben bekennen» maßgeblich mitgearbeitet hat.

Der nach seiner Emeritierung erschienene dritte Band seiner «Beiträge zur Systematischen Theologie» mit dem Titel «Kirche und Ökumene»²⁴ dokumentiert das ganze Spektrum der ökumenischen Fragestellungen, denen sich Pannenberg gewidmet hat, und belegt die Parrhesia, mit der er auf das ökumenische Anliegen aufmerksam gemacht und sich gegen unökumenische Tendenzen in anderen Kirchen gewandt, sich aber auch nicht gescheut hat, auch der eigenen Kirche kritische Fragen zu stellen. So hat er sich beispielsweise verpflichtet gefühlt, angesichts der Unbekümmertheit, mit der die Evangelische Kirche in Deutschland in ihrer Erklärung «Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis» die Frage der bischöflichen Verfassung der Kirche aus ihren Aussagen über die Bedingungen von Kirchengemeinschaft ausgeklammert hat, davor zu warnen, dass diese Kirche «sich selbst aus dem Zusammenhang der ökumenischen Diskussion über dieses Thema» ausschließt.²⁵ Über die Behandlung von ökumenischen Einzelfragen hinaus verdient aber die ganze Theologie Pannenberg's als ökumenische Theologie wahrgenommen und gewürdigt zu werden, insofern

sie mit ihrer entschiedenen Betonung der Vernünftigkeit des Glaubens der katholischen Theologie, wie sie in der Gegenwart in profilierter Weise von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. repräsentiert ist, sehr nahe steht und als wesentlicher Beitrag zur Überwindung des alten kontroverstheologisch belasteten Gegensatzes zwischen einer rein protestantischen Offenbarungstheologie und der katholischen Tradition einer natürlichen Theologie verstanden werden kann.²⁶

5. *Dirigent glaubwürdiger Theologie und Ökumene*

Als Wolfhart Pannenberg im Jahre 2005 von der «American Society of Religion» um autobiographische Notizen gebeten und dabei gefragt worden ist, welchen Beruf er als Jugendlicher ergreifen wollte, hat er zur Antwort gegeben, er wäre gerne Dirigent wie Herbert von Karajan geworden. Obwohl Pannenberg sein Leben lang die Musik geliebt hat, ist er nicht Musiker geworden. Wohl aber ist aus ihm ein Dirigent der besonderen Art geworden, der der christlichen Theologie im 20. Jahrhundert eine neue und klare Richtung gewiesen hat. Mit seiner emphatischen Verbindung von Glaube und Vernunft hat er eine theologische Symphonie geschaffen, die ihre reifste Verdichtung in seiner dreibändigen «Systematischen Theologie» gefunden hat,²⁷ die als Krönung seines großen theologischen Werkes gelten darf und mit der er nicht nur der Kirche und ihrer Glaubensverkündigung und der ganzen Ökumene, sondern auch der christlichen Theologie und ihrer ebenso sinnvollen wie notwendigen Verortung in der universitas scientiarum einen unersetzbaren Dienst erwiesen hat.

Mit Wolfhart Pannenberg hat uns ein hochgelehrter und zugleich frommer Dirigent der theologischen Melodie verlassen. Nicht verlassen hat uns aber sein theologisches und ökumenisches Lebenswerk, das sich als so verlässlich erwiesen hat, dass man nur hoffen kann, dass es nicht in Vergessenheit gerät, sondern weiterhin in die Gegenwart hinein wirkt und für die Zukunft fruchtbar bleiben wird. Wir können Wolfhart Pannenberg nicht besser danken als dadurch, dass auch wir heute mit jener Offenheit und Weite des Denkens den christlichen Glauben theologisch verantworten, die Wolfhart Pannenberg nicht nur der altchristlichen Theologie attestiert hat, sondern zu der er selbst mit seinem theologischen Dirigentenstab uns den Weg gewiesen und dabei die Freude an der Theologie in der Glaubensgemeinschaft der Kirche geweckt hat. Wenn er einer veröffentlichten Sammlung seiner Predigten den Titel «Freude des Glaubens» gegeben hat,²⁸ dann hat er damit seine wohl tiefste Überzeugung zum Ausdruck gebracht, dass die Freude des Glaubens zu den Wirkungen christlicher Verkündigung und der Theologie gehört. Nicht zuletzt darin besteht seine theologische

Hinterlassenschaft, die treuhänderisch zu verwalten der heutigen theologischen Generation in ökumenischer Gemeinschaft aufgegeben ist.

ANMERKUNGEN

¹ Wie von Gott reden? Ein Gespräch mit Professor Wolfhart Pannenberg, in: Herder Korrespondenz 35 (1981) 182–189, 189.

² Jan ROHLS – Gunter WENZ (Hg.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*, Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg, Göttingen 1988.

³ James M. ROBINSON, *Offenbarung als Wort und Geschichte*, in: DERS. – John B. COBB (Hrsg.), *Theologie als Geschichte (Neuland in der Theologie. Ein Gespräch zwischen amerikanischen und europäischen Theologien, Band III)*, Zürich 1967, 11–134, 22, Anm. 26.

⁴ Wolfhart PANNENBERG, *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus im Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*, Göttingen 1954.

⁵ Wolfhart PANNENBERG, *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*, Göttingen 2007.

⁶ Vgl. Klaus KOSCHORKE (u. a.), *Weg zu einer trinitarischen Eschatologie*, Ansprachen anlässlich des Festaktes zur Feier des 75. Geburtstags von Wolfhart Pannenberg (Veröffentlichungen der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München, Bd. 1), München 2004.

⁷ Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*, Göttingen 1997, bes. 176–189: Der Weg Karl Barths zur dialektischen Theologie.

⁸ Wolfhart PANNENBERG, *Angst um die Kirche?*, in: Karl F. DAIBER (u. a.), *Angst um die Kirche?*, Weimar – Jena 1994, 47–67, 49.

⁹ Wolfhart PANNENBERG, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Göttingen 1996.

¹⁰ Wolfhart PANNENBERG, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen 1962.

¹¹ Wolfhart PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983.

¹² Wolfhart PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt/M. 1973.

¹³ Wolfhart PANNENBERG, *Heilsgeschehen und Geschichte*, in: DERS., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1967, 22–78, 22.

¹⁴ Wolfhart PANNENBERG, *Der Gott der Geschichte. Der trinitarische Gott und die Wahrheit der Geschichte*, in: DERS., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Band 2*, Göttingen 1980, 112–128, 117.

¹⁵ Vgl. Gerhard von Rad. *Seine Bedeutung für die Theologie. Drei Reden von H. W. Wolff, R. Rendtorff, Wolfhart Pannenberg*, München 1973.

¹⁶ Wolfhart PANNENBERG (Hg.), *Offenbarung als Geschichte* (Kerygma und Dogma, Beiheft 1), Göttingen 1961.

¹⁷ Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Kontingenz und Naturgesetz*, in: Adolf M. Klaus MÜLLER – Wolfhart PANNENBERG, *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloh 1970, 33–80.

¹⁸ Wolfhart PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964.

¹⁹ Vgl. Pinchas LAPIDE – Wolfhart PANNENBERG, *Judentum und Christentum, Einheit und Unterschied. Ein Gespräch*, München 1981.

²⁰ Wolfhart PANNENBERG, *Probleme einer trinitarischen Gotteslehre*, in: Walter BAIER (u. a.) (Hg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*, Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag, Bd. I, St. Ottilien 1987, 329–341, 341.

- ²¹ Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen 1977; DERS., *Beiträge zur Ethik*, Göttingen 2004.
- ²² Wolfhart PANNENBERG, *Reformation zwischen gestern und morgen*, Gütersloh 1969, 13.
- ²³ Wolfhart PANNENBERG, *Einheit der Kirche als Glaubenswirklichkeit und als ökumenisches Ziel*, in: DERS., *Ethik und Ekklesiologie* (s. Anm. 21), 200–210, 201. Zum Ganzen vgl. DERS., *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Freiburg i. Br. 1988.
- ²⁴ Wolfhart PANNENBERG, *Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 3: Kirche und Ökumene*, Göttingen 2000.
- ²⁵ Wolfhart PANNENBERG, *Der ökumenische Weg seit dem II. Vatikanischen Konzil – aus evangelischer Sicht*, in: *Kerygma und Dogma* 50 (2004) 17–24, 23.
- ²⁶ Vgl. Kurt KOCH, *Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer Philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive*, Mainz 1988.
- ²⁷ Wolfhart PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Band 1 bis 3, Göttingen 1988–1993. Vgl. dazu Gunter WENZ, *Wolfhart Pannenburgs Systematische Theologie. Ein einführender Bericht*, Göttingen 2003.
- ²⁸ Wolfhart PANNENBERG, *Freude des Glaubens. Predigten*, München 2001.

THOMAS SÖDING · BOCHUM

DIE FREUDE AM EVANGELIUM

Das Schreiben von Papst Franziskus als Signal zum Aufbruch der Kirche

1. Die Programmatik der Reform

Eigentlich hätte es das übliche postsynodale Schreiben zur Weltbischofssynode über die Neuevangelisierung werden sollen, die im Oktober 2012 unter Benedikt XVI. abgehalten worden ist – wie man heute weiß, die letzte große Aktion, die er als Papst vor seinem Rücktritt ins Werk gesetzt hat. Tatsächlich hatte der Rat des Synodensekretariates seine Schreibarbeit erledigt und dem Papst einen Text vorgelegt, der, erwartungsgemäß, die Diskussionen und Vorschläge der Bischofssynode aufgenommen, geklärt und weitergeführt hat. Das Dokument *Evangelii gaudium*¹, das auf den 24. November 2013 datiert ist, trägt aber nicht die Gattungsbezeichnung «Nachsynodales apostolisches Schreiben», auch nicht «Enzyklika», wie *Lumen fidei*, die von Franziskus herausgegebene, aber weitestgehend von Benedikt verfasste Programmschrift zum Jahr des Glaubens², sondern einfach nur «Apostolisches Schreiben». Der Blick ins Inhaltsverzeichnis zeigt, dass große Teile tatsächlich aus der Nacharbeit der Synode entstanden sind, vor allem im dritten Kapitel, das der «Verkündigung des Evangeliums» gewidmet ist, und darin besonders die Abschnitte über die Homilie (EG 135–159) sowie über die katechetische und spirituelle Vertiefung des Kerygmas (EG 160–175).

Furore hat *Evangelii gaudium* allerdings nicht wegen dieser Partien gemacht, sondern wegen der vielen Teile, die ganz neu geschrieben worden sind (EG 16–18). Behandelt werden «Die Reform der Kirche im missionarischen Aufbruch», die «Versuchungen der in der Seelsorge Tätigen», die «Kirche, verstanden als die Gesamtheit des evangelisierenden Gottesvolkes», die «Predigt und ihre Vorbereitung», die «Soziale Eingliederung der Armen», der «Friede und der soziale Dialog» und schließlich «Die geistlichen Beweg-

THOMAS SÖDING, geb. 1956, Prof. für Neues Testament an der Universität Bochum, 2004–2014 Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

gründe für den missionarischen Einsatz» (EG 17). Dieser Aufriss stellt das Neuevangelisierungsprojekt in den weiten Horizont einer kritischen Situationsanalyse und einer ambitionierten Reforminitiative, die auf eine missionarische Umgestaltung der ganzen Kirche aus ist. Der Papst propagiert eine «Kirche im Aufbruch»; er verlangt eine «Neuausrichtung» der Seelsorge; er fordert eine entschiedene Solidarität mit den Armen; er brandmarkt die Trägheit kirchlicher Funktionäre; er appelliert an eine neue Motivation aller, die in der Kirche etwas zu sagen haben oder etwas zu sagen haben sollten.

Mit diesem Schreiben hat Franziskus Eindruck gemacht. Die Themenwahl wirkt frisch und ehrlich, modern und progressiv, die emotionale Sprache gilt als authentisch, gar prophetisch. Die harsche Kritik am kapitalistischen Wirtschaftssystem bringt zur Sprache, wofür die Theologie der Befreiung gekämpft hat³; sie lässt sich als sozioethische Variante der Auseinandersetzung mit der «Kultur des Todes» dechiffrieren, die Johannes Paul II. an der Abtreibung festgemacht hatte. Eine Reihe von Pointen, die Reformbedarf und Reformmöglichkeiten sowohl in der Struktur als auch in der Agenda und vielleicht mehr noch in der Mentalität der katholischen Kirche anzeigen, hat aufmerken lassen.

Evangelii gaudium ist keine Regierungserklärung, sondern ein Signal, das zum Aufbruch bläst. Es ist eine jesuitische *adhortatio*, die es in sich hat. Sie hat vielen Freude bereitet, macht aber auch viel Arbeit, wenn ihre Wirkung nicht verpuffen soll. Wohin die Reise geht, ist noch offen. Auf der politischen Ebene wird sich der Pontifex in einer Kurienreform und in einer Finanzreform zu bewähren haben. Auf der pastoralen Ebene wird es darum gehen, die Idee der Barmherzigkeit zu konkretisieren und das Postulat der Gerechtigkeit auch innerkirchlich zu erfüllen, besonders was Partizipationsrechte anbelangt. Theologisch braucht Franziskus Unterstützung, damit er seine pneumatologische Ekklesiologie absichert und auflädt.⁴

Eine kritische Würdigung, die helfen soll, den Beitrag, den das Schreiben heute zum Aufbau der Kirche leisten kann, genau zu bestimmen und nachhaltig zu sichern, muss die Genese im Blick haben, die Verbindung mit dem Projekt der Neuevangelisierung, aber auch das Profil einer Reform, das Franziskus schärft, und den Prozess der Rezeption, den er anstößt.

2. Das Projekt der Neuevangelisierung

«Neuevangelisierung» ist ein Schlüsselwort Benedikts XVI.⁵ Es ist ein schwieriger Name für eine wichtige Sache. Der Name ist schwierig, weil die Evangelisierung immer neu oder keine echte Verkündigung ist (vgl. EG 11–12) und die Neuheit der Evangelisierung aus der Lebendigkeit des Wortes Gottes selbst stammt, aber nicht aus neuen Situationsbeschreibungen

und Strategiepapieren. Das Evangelium bleibt in seiner innovativen Kraft immer das alte, nämlich die eine Gute Nachricht, die durch die Zeiten hindurch immer neue Sprecherinnen und Sprecher, immer neue Wege und Methoden braucht und findet.⁶ Die Sache ist aber wichtig, weil die alte Differenzierung zwischen Mission (*ad gentes*) und Katechese (als Mystagogie) nicht mehr greift, wenn sich unter den Getauften religiöser Alphabetismus ausbreitet. Die «Neuevangolisierung» will hier ansetzen. Sie ist eine groß angelegte Alphabetisierungskampagne in Glaubenssachen. Sie ist damit das – allerdings unausgesprochene – Eingeständnis, dass sie überhaupt notwendig ist, weil die Kommunikationsdrähte der Glaubensvermittlung zu großen Bevölkerungskreisen abgerissen sind; sie ist aber der Vorsatz, in neuen Formen und auf neuen Foren mit neuen Protagonisten und in neuen Koalitionen den Glauben heute ins Gespräch zu bringen.

Im Vorfeld der Synode herrschte das Säkularisierungsparadigma: Die westliche Welt verliere in den Konsumtempeln der Moderne den Glauben. Als Gipfel der Selbstkritik erschien die Selbstsäkularisierung der Kirche, also ihre Verweltlichung, ihre Anpassung an den Zeitgeist, ihre Korruption durch Wohlstand und Wellness. Aus diesem Grund wurde der Katechismus (KKK, Kompendium, YOUCAT) propagiert⁷, gelte es doch, die enormen Wissensdefizite auszugleichen, unter denen besonders die junge Generation leide; weil neue Erfahrungsräume geöffnet werden sollten, wurde über Weltjugendtage, Nightfever und Stadtmissionsaktionen eine affirmative Emotionalisierung inszeniert. Als denkbar beste Protagonisten erschienen die *movimenti*, die sich als innerkirchliche Avantgarde sehen⁸, verkörperten sie doch den Geist des Aufbruchs, ohne die Tradition zu verlassen, brächen aus den traditionellen Pfarrestrukturen aus, ohne der Kirche den Rücken zu kehren, und seien vom echten Glauben begeistert, ohne Angst vor neuen Medien, neuen Modellen und neuen Methoden zu haben.

Die Umfragen bei den Bischofskonferenzen im Vorfeld der Synode haben allerdings ein Bild gezeichnet, das viel bunter – andere würden sagen: dunkler – ist. Zwar ist es richtig, dass die Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation dort besonders schwer fällt, wo die Religion nicht mehr selbstverständlich ist, und dass ein Wachstum im Glauben dort behindert wird, wo es schädliche Umwelteinflüsse gibt; aber kritisch betrachtet, zeigt sich hier womöglich ebenso das prekäre Verhältnis der katholischen Kirche zur Moderne wie das der Moderne zur katholischen Kirche. Vor allem jedoch gibt es wenigstens drei weitere Herausforderungen, die an die Substanz gehen. Erstens: Das weltweit größte Problem bildet nicht die Verweltlichung, sondern die Unterdrückung des Glaubens, vor allem in China, aber auch in vielen muslimisch majorisierten Staaten; Religionsfreiheit steht weit oben auf der politischen Agenda der Kirche (EG 255–258); Verfolgung um des Glaubens willen ist eine traurige Wahrheit nicht

nur im 20., sondern auch im 21. Jahrhundert. Zweitens: Der am stärksten wachsende Zweig des Christentums ist der neo-pentekostale, vor allem in Lateinamerika, aber auch in Afrika und Asien, ebenso in Osteuropa: Glaube ohne Sakrament, Amt und Kirche scheint attraktiv, insbesondere wenn die ethische Verbindlichkeit konkret wird. Drittens: In den pluralistischen Demokratien des Westens gibt es nicht nur die religiöse Sprachlosigkeit, die eine bedrückende Realität ist, sondern auch die entschiedene Absage an das Christentum⁹ und neue Formen individueller Religiosität: sei es in der postmodernen Esoterik als Spiritualität ohne Credo oder Glaube ohne Gott¹⁰, sei es als persönliche Überzeugung, die sich bewusst nicht am Dogma der Kirche oder am Zeugnis der Heiligen Schrift orientiert, sondern den eigenen Maßstäben aufgeklärter Zeitgenossenschaft folgt.¹¹ Wenn die missionarische Umgestaltung der Kirche nicht im luftleeren Raum konzipiert werden soll, muss sie all diese Kontexte im Blick haben und braucht deshalb lokal differenzierte Lösungsstrategien mehr als zentral gesteuerte Masterpläne.

Auf der Synode ist die Größe und Tiefe der Glaubenskrise wie der pastoralen Herausforderung wahrgenommen worden, allerdings nur ausschnitts- und ansatzweise. Erstens hat sie die Schwierigkeiten des Glaubens nicht in der Botschaft, sondern nur in der Vermittlung gesehen. Das ist womöglich zu einfach gedacht, auch wenn das Evangelium glaubwürdig bleibt; denn der Glaube selbst ist alles andere als selbstverständlich und das Christentum ist nicht nur Tradition, sondern Aufklärung, wie Benedikt XVI. in der Regensburger Vorlesung ausgeführt hat.¹² Dann aber ist die Gegenwart der Kairos eines Christseins, das sich neu der Umkehr- und Glaubensforderung stellt und deshalb seine Orientierung nicht in der Vergangenheit sucht, sondern in jener Zukunft der Gottesherrschaft, die durch Jesus bereits gegenwärtig ist.¹³

Zweitens haben die meisten Synodenbischöfe an der Säkularisierungsthese als Krisenindikator festgehalten. Das ist nicht ohne Grund geschehen, weil die Säkularisierung ein Charakteristikum der Modernisierung ist und die kulturelle Hegemonie des aufgeklärten Westens in anders strukturierten Gesellschaften nur um den Preis hoher Freiheitsverluste eingedämmt werden kann. Aber die Säkularisierung¹⁴ hat ihre eigene Dialektik. Sie ist nicht nur ein Problemfall, sondern auch ein Ernstfall und deshalb ein Entdeckungsort des kirchlichen Glaubens; denn zum einen ist die säkulare Welt immer die säkularisierte, also die vom Christentum nachhaltig geprägte, wenn auch durch die Loslösung von kirchlicher Macht charakterisierte Welt; zum anderen gehört die Differenzierung zwischen Kirche und Welt als Voraussetzung einer kommunikativen Verbindung zu den kulturellen Erregenschaften des Christentums; der Glaube schafft sowohl die Möglichkeit der kritischen Distanzierung von der Welt als auch einer dialogischen

Verbundenheit mit ihr, in der – teils durch Export und Transformation, teils durch eigene Ressourcen und Produktionen – Werte, Strukturen und Prozesse (wie z. B. Demokratie und Menschenrechte, Wissenschaft und Technik) propagiert und etabliert werden, die auf die Kirche zurückwirken können und müssen; die eine Strategie folgt der paulinischen Maxime: «Passt euch nicht dieser Welt an!» (Röm 12, 1f), die andere der gleichfalls paulinischen Maxime: «Prüft alles, behaltet das Gute» (1Thess 5, 21).

Drittens ist die Rolle der Geistlichen Bewegungen unklar geblieben.¹⁵ Sie sind in den Propositionen der Synode kaum erwähnt worden. Die «Bewegungen», die von der Kirchenkrise gleichfalls erfasst sind, müssen sich aber auch selbst fragen, welchen Ort sie in der Kirche künftig einnehmen und welche Rolle in der Neuevangelisierung sie künftig spielen wollen. Dass es neuer Subjekte der Neuevangelisierung bedarf, ist deutlich geworden; aber welche es sind, wie sie gewonnen und gefördert werden können, wie sie sich aber auch selbst in diesem Prozess ändern können und welche Impulse der «Bewegungen» sie aufnehmen wollen, ist weitgehend offen geblieben. Über die Orden ist kaum ein Wort gefallen, obgleich sie im Projekt der Neuevangelisierung ihr spezifisches Charisma revitalisieren, gleichzeitig aber die internationalen und interkulturellen Erfahrungen, die sie in ihrem Langzeitgedächtnis gespeichert haben, zur Etablierung der Neuevangelisierung einbringen können. Die Projekte müssen sich breiter aufstellen, wenn sie Erfolg haben wollen; umgekehrt müssen sich die etablierten Strukturen christlicher Alltäglichkeit (Vereine, Verbände, Gremien; Katechese, Religionsunterricht; Diakonie) theologisch, spirituell, ethisch reformieren, wenn sie auf die neuen Herausforderungen reagieren wollen. Beides schreit nach neuen Bündnissen. Gesucht werden funktionierende Schnittstellen zwischen Glauben und Leben – im Zentrum und vor allem an der Peripherie der Kirche. Die Highlights der Glaubensfeste müssen in die Tiefebenen des Lebens ausstrahlen, oder sie verblassen sehr schnell. Die «Mühen der Ebene» (Erich Loest) sind der Ernstfall des Glaubens. Auf den Gipfeln der Spiritualität kann man Energie für die langen Wanderungen in diesen Ebenen tanken; aber nur auf diesen Wanderungen gewinnt man die Kondition, bis zu den Gipfeln zu gelangen. Alltagskurse des Glaubens fehlen an allen Ecken und Enden; und viel wichtiger als Kurse sind Menschen, die dem Glauben ein Gesicht geben.

Viertens ist die Frage nach den Inhalten und Formen der Evangelisierung während der Synode recht blass und zufällig beantwortet worden. Insbesondere ist die Rolle der Heiligen Schrift kaum angemessen gewürdigt worden, obgleich die vorangegangene Weltbischofssynode, die 2008 dem Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche gewidmet war, einen Meilenstein gesetzt hat.¹⁶ Wenn der Katechismus die Grammatik des Glaubens ist, so die Bibel seine große Erzählung. Wenn der Katechismus in

der Form von Frage und Antwort erschlossen wird, so verlangt die Bibel inspirierte Leserinnen und Leser, die am Text wachsen und mit denen der Text wächst.¹⁷ Ohne eine Erschließung der Bibel als Urkunde des Glaubens kommt die Neuevangelisierung nicht vom Fleck. Neuevangelisierung als Biblischen Grundkurs zu verstehen, setzt voraus, aktives, inspiriertes, freies Lesen zu fördern, das in einen Raum gemeinsamen Verstehens eintritt.

Im Spiegel von *Evangelii gaudium* zeigt sich, dass Franziskus wesentliche Merkmale des Neuevangelisierungskonzeptes teilt: die Analyse einer Glaubenskrisen in der Kirche, die Überzeugung von der Qualität des Evangeliums und die Konzentration auf die mediale Vermittlung. Aber während unter Benedikt XVI. der Blick auf innovative Kommunikationsformate gerichtet war, sieht Franziskus das Hauptproblem bei den Verkündern selbst, insbesondere in den Vertretern der Hierarchie, die nicht glaubwürdig lebten, was sie glaubten; und während von Benedikt XVI. die Verweltlichung der Kirche unter einem kulturellen Vorzeichen diskutiert wurde, wird sie von Franziskus unter sozialen Gesichtspunkten kritisiert. In der Synode blieb der Strukturkonflikt zwischen einer – neu motivierten – Gemeindepastoral und der Entwicklung von pastoralen Alternativen ungelöst. *Evangelii gaudium* löst diesen Konflikt nicht auf und geht auf die geistlichen Bewegungen kaum ein (EG 29), relativiert das Problem aber dadurch, dass die innerkirchlichen Diskussionen konsequent in eine globale Perspektive gerückt und die dogmatischen Themen programmatisch mit den ethischen Aufgaben verknüpft werden. Dadurch entsteht ekklesiologischer Reflexionsbedarf.

3. Das Profil der Erneuerung

Franziskus sucht die Gründe für die mangelnde Akzeptanz des Glaubens weniger bei den Adressaten als bei den Verkündern des Evangeliums. Deshalb wirbt er von Anfang an für die Freude, die sich nicht nur aus der Verkündigung des Evangeliums, sondern in ihr ergibt (EG 9–10).

Konsequent ist das 1. Kapitel «Die missionarische Umgestaltung der Kirche» überschrieben. Der Begriff der Neuevangelisierung – in der deutschen Übersetzung ist immer von der «neuen Evangelisierung» die Rede – ist dem Begriff der Mission untergeordnet. Er wird in drei Kreisen entfaltet: zuerst ist von denen die Rede, die Seelsorge betreiben, dann von denen, die zwar getauft, aber dem Glauben entfremdet sind, schließlich von denen, die noch nichts von Jesus Christus gehört haben (EG 14). Die Problemkonstellation, die durch den Ausgangsbegriff «Neuevangelisierung» beschrieben ist, wird dadurch erheblich verschoben; sollte ursprünglich eine stärkere Differenzierung der Verkündigungsarbeit nach den unterschiedlichen Situationen

der Adressaten organisiert werden, geht es jetzt um die Zusammenhänge zwischen Gemeindemission¹⁸ und Weltmission. Im Fokus steht die Glaubwürdigkeit der Verkünder; am Ende geht es um die missionarische Aktivität der Kirche, die zwischen den getauften Ungläubigen und den Heiden keine wesentlichen Unterschiede macht. Die Glaubwürdigkeitskrise wird mit dramatischen Worten beschrieben. Der Missbrauchsskandal steht im Hintergrund, rückt aber nicht in den Vordergrund des Schreibens. Während auf der Synode noch die Selbstsäkularisierung beklagt wurde, tritt jetzt die Selbstevangelisierung der Kirche als entscheidende Aufgabe hervor – und zwar nicht so sehr in der Suche nach neuen Sprachen und Medien als vielmehr im Appell an neue Einstellungen und Kooperationen. «Initiative ergreifen, sich einbringen, begleiten, Frucht bringen und feiern» – so anfeuernd ist der Auftakt überschrieben (EG 24). Es ist ein Programm, das ganz auf die Faszination des Evangeliums setzt, insbesondere auf das gelebte und gefeierte Wort Gottes. «Ich träume von einer missionarischen Entscheidung, die fähig ist, alles zu verwandeln, damit die Gewohnheiten, die Stile, die Zeitpläne, der Sprachgebrauch und jede kirchliche Struktur ein Kanal werden, der mehr der Evangelisierung der heutigen Welt als der Selbstbewahrung dient. Die Reform der Strukturen, die für die pastorale Neuausrichtung erforderlich ist, kann nur in diesem Sinn verstanden werden: dafür zu sorgen, dass sie alle missionarischer werden, dass die gewöhnliche Seelsorge in all ihren Bereichen expansiver und offener ist, dass sie die in der Seelsorge Tätigen in eine ständige Haltung des «Aufbruchs» versetzt und so die positive Antwort all derer begünstigt, denen Jesus seine Freundschaft anbietet» (EG 27). Genau dieses Kriterium wird – wenngleich allgemein und postulatorisch – auf die Pfarrei (EG 28), auf die Bistümer und Bischöfe (EG 30–31), aber auch auf das Papstamt (EG 33) angewendet: in der Erwartung, dass die Parole «Es wurde immer schon so gemacht» sicher aufs Abstellgleis führt (EG 33). Dasselbe Kriterium führt – mit Berufung auf Thomas von Aquin¹⁹ – zum hermeneutischen Primat der Barmherzigkeit in der Verkündigung (EG 37 im Kontext von EG 34–40)²⁰ und zum Plädoyer für den Dialog mit den Wissenschaften, damit eine genaue Lagebeschreibung präzise Konsequenzen zu ziehen erlaubt – innerhalb der Grenzen, aber mit der vollen Kraft der Mission (EG 40–45).

Nach diesem programmatischen Auftakt widmet sich das 2. Kapitel einer Situationsbeschreibung, in der sich die starken Aussagen zu den ethischen Problemen des Kapitalismus finden (EG 50–109), insbesondere zur Exklusion: dass Menschen nicht einmal mehr ausgebeutet, sondern auf die Müllhalde abgeschoben werden.²¹ Die Schlagworte lauten: «Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung» (EG 53–54); «Nein zur neuen Vergötterung des Geldes» (EG 55–56); «Nein zu einem Geld, das regiert, statt zu dienen» (EG 57–58); «Nein zur sozialen Ungleichheit, die Gewalt hervorbringt»

(EG 59–60). Der Abschnitt ist aber nicht nur gesellschafts-, sondern auch kirchenkritisch; denn nach Franziskus wird die Unkultur des Mammon zur «Versuchung der in der Seelsorge» Tätigen (EG 76–109). Sie wird appellativ benannt und bekämpft. Dem «Ja» zu «missionarischer Spiritualität» (EG 78–80) und zur «Christusbeziehung» (EG 87–92) steht das «Nein» zu «egoistischer Trägheit» (EG 81–83), zum «sterilen Pessimismus» (EG 84–86), zur «spirituellen Weltlichkeit» (EG 93–97), zum «Krieg unter uns» (EG 98–101) entgegen; gemeint sind in erster Linie Kleriker, weil Laien (EG 102), Frauen (EG 103–104) und Jugendliche (EG 105–107) später eigens erwähnt werden.

Das dritte Kapitel setzt dann aber so an, dass kein Klerikalismus entsteht, sondern die biblisch begründete Ekklesiologie von *Lumen gentium* angewendet wird. «Das ganze Volk Gottes verkündet das Evangelium» – der Titel des ersten Teiles (EG 111–135) setzt das Signal, bevor (ab EG 135) mit der Homilie eine spezifische Amtsaufgabe diskutiert wird. Die ekklesiologisch wegweisende Eingangspartie charakterisiert die Kirche als «Ort der ungeschuldeten Barmherzigkeit, wo alle sich aufgenommen und geliebt fühlen können, wo sie Verzeihung erfahren und sich ermutigt fühlen können, gemäß dem guten Leben des Evangeliums zu leben» (EG 118). Daraus folgt eine Affirmation der Vielfalt, die sich aus den vielen Begabungen und den zahlreichen Inkulturationen ergibt, die im Laufe der Zeit und in der Weite der Länder stattgefunden haben (EG 115–118: «Ein Volk der vielen Gesichter»). Ebenso konsequent ist der Rekurs auf die Berufung zum Glaubenszeugnis, die auf je ihre Weise alle Getauften haben, ohne dass sie sich unter Perfektionsdruck zu setzen brauchten (EG 119–121). «Von Mensch zu Mensch» ist die Maxime (EG 127–129); nicht eine feste Formelsprache, sondern der persönliche Kontakt sei entscheidend; die Charismen müssten entdeckt und genutzt werden (EG 130–131); intellektuelle Koalitionen mit Schulen und Hochschulen müssten geschmiedet werden (EG 132–134).

Durch diese Gedankenführung gewinnen die umfangreichen Darstellungen zum Stellenwert und zur Vorbereitung der Homilie sowie zur Vertiefung der Katechese (EG 135–159) ihren genauen Ort: Sie ruhen auf einer Theologie des Wortes Gottes, deren Urkunde die Heilige Schrift und deren Ort die Feier des Glaubens ist. Franziskus fordert die ernsthafte Vorbereitung wie die adressatengerechte Aktualisierung. In der impliziten Ekklesiologie des Schreibens ist die Predigt ein hochrangiger und vorgezogener Kommunikationsort des Glaubens, der nur in dem Maße der Evangelisierung dienen kann, wie die Verkünder selbst evangelisiert sind: katechetisch, spirituell, ethisch.

Nach dem Thema Homilie wird das zentrale Kapitel über die Verkündigung Jesu mit dem Postulat einer «Vertiefung des Kerygmas» abgeschlossen (EG 160–175). Wie im Anfang die Ekklesiologie von der Barmherzigkeit

her entwickelt wird, so wird hier das Kerygma von der Agape, der Caritas, her gedeutet (EG 160–162). Unter diesem Aspekt werden der Trinitätsglaube, die Sakramentenkatechese und die ästhetische Bildung, die der «Schönheit» des Evangeliums Aufmerksamkeit schenken soll, angesprochen – ohne systematische Geschlossenheit, aber in einer assoziativen Kohärenz, die in erster Linie unterstreichen soll, weshalb es Freude macht, zu glauben. Dem entspricht dann eine spirituelle Wegbegleitung, die mit hoher menschlicher und theologischer Kompetenz die Augen für die Gegenwart Gottes im Leben der Menschen öffnen soll; Kleriker, Ordensleute und Laien sind als Seelsorger gefragt (EG 170), Männer und Frauen (EG 171); das Ziel besteht nicht in der Etablierung eines moralischen und dogmatischen Perfektionismus, sondern in der Anbahnung eines Weges, der aus der Unvollkommenheit heraus zu Gott führt (EG 171–172).²² Das Studium der Heiligen Schrift, die Befähigung zum Lesen und Verstehen wird abschließend – und mit Verweis auf die Synode über das Wort Gottes – als entscheidender Ansatz und bleibendes Medium dieser pastoralen Strategie genannt (EG 174–175).

Ist Kapitel 3 der Wortverkündigung gewidmet, so Kapitel 4 der Tatverkündigung, fokussiert auf «die soziale Dimension der Evangelisierung» (EG 176–258). Das entspricht der Konzentration des Evangeliums auf die Barmherzigkeit, macht sie aber zu einer politischen Kategorie, die – ganz im Stil der Bibel²³ – eine Option für die Armen begründet und paradigmatisch konkretisiert. Einerseits wird die soziale Prägekraft des Evangeliums unterstrichen (EG 177–185), andererseits wird die Inklusion der Marginalisierten als Prüfstein gesetzt (EG 186–216). Besondere Worte gelten den Kranken und Süchtigen (EG 201), den Sklaven (EG 211) und den Frauen, die «doppelt arm» sind, weil sie wegen ihres Geschlechts benachteiligt werden (EG 212). Bemerkenswert – wenngleich selbstverständlich – ist, dass der notwendige, aber politisch prekäre Einsatz für den Schutz des ungeborenen Lebens (EG 213) nicht mit einer Verurteilung der Frauen gekoppelt ist, die abtreiben, sondern mit dem Eingeständnis, «dass wir wenig getan haben, um die Frau angemessen zu begleiten» (EG 214), und mit der rhetorischen Frage, ob man nicht «Verständnis» besonders für jene Frauen aufbringen müsse, die «als Folge einer Gewalt oder im Kontext extremer Armut» an eine Abtreibung denken (EG 214). Der Sozialdienst der Kirche, der immer nur vor Ort, immer nur aus der Nähe und immer nur von vielen verschiedenen Händen geleistet werden kann, wird als wichtiger Beitrag zum gesellschaftlichen Frieden präsentiert (EG 217–258).

Das Schlusskapitel, auf das alles zusteuert, ist überschrieben: «Motivationen für einen neuen missionarischen Schwung» (EG 262–283). Hier schließt sich der Gedankenkreis, indem er zur Anfangsintuition zurückkehrt, die neu situiert und reflektiert ist. Als Motivationsgründe werden genannt: die «persönliche Begegnung mit der rettenden Liebe Jesu» (EG 264–267),

und das «geistliche Wohlgefallen, Volk zu sein» (EG 268–274), begründet durch das «geheimnisvolle Wirken des Auferstandenen und seines Geistes» (EG 275–280), expliziert in der Fürbitte (EG 281–283). Mit einer marianischen Meditation endet das Schreiben (EG 284–288).

4. Der Prozess der Rezeption

Die Rezeption von *Evangelii gaudium* muss den im Judentum wurzelnden und im Neuen Testament markierten Ansatz, das Christentum als Bildungsreligion zu sehen²⁴, in einer weltweiten Bildungsoffensive aktualisieren. Die Alphabetisierungskampagne, die ansteht, setzt voraus, dass die bewusste Aneignung des Glaubens als ein Bildungsprozess bei den Kirchenmitgliedern selbst initiiert wird. Das Ergebnis wird eine qualifizierte Differenzierung, eine kritische Reflexion, ein Gewinn an Freiheit im Glauben sein. Das muss gewollt sein, ist aber für das traditionelle *setting* der katholischen Kirche alles andere als selbstverständlich. Das Bildungsgefälle innerhalb der Kirche ist groß, vor Ort, aber mehr noch im globalen Maßstab. Im internationalen Vergleich stehen Deutschland, Österreich und die Schweiz glänzend da, was die Infrastruktur – z. B. der Bibelwerke und der Liturgischen Institute, der Bildungsverbände und Akademien, der Verbindungen zu Schulen und Universitäten – anbelangt; eine kritische Bestandsaufnahme zeigt aber auch, dass die Breitenwirkung und die Nachhaltigkeit verbesserungswürdig sind.

Die kreative Rezeption von *Evangelii gaudium* stellt, verbunden mit dieser Qualifizierungsoffensive, mindestens drei ekklesiologische Grundsatzfragen. Alle drei betreffen Verantwortlichkeiten für die Pastoral.

Ein erster Impuls bezieht sich auf das Verhältnis zwischen Rom und den Ortskirchen. Franziskus referiert das Reformangebot zur Ausübung des Primates, das Johannes Paul II. in *Ut unum sint*²⁵ unterbreitet hat (95), resümiert aber auch kühl, dass «wir wenig vorangekommen» sind (EG 32). Ebenso zitiert der Papst *Lumen gentium*, «dass in ähnlicher Weise wie die alten Patriarchatskirchen «die Bischofskonferenzen vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten [können], um die kollegiale Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen» (LG 23)», um dann, etwas vorsichtiger, zu kommentieren: «Aber dieser Wunsch hat sich nicht völlig erfüllt». Die programmatische Aufgabenstellung steckt in der Begründung: «[...] denn es ist noch nicht deutlich genug eine Satzung der Bischofskonferenzen formuliert worden, die sie als Subjekte mit konkreten Kompetenzbereichen versteht, auch einschließlich einer gewissen authentischen Lehrautorität» (EG 32).²⁶ Franziskus schließt den Passus mit dem bemerkenswerten Satz: «Eine übertriebene Zentralisierung kompliziert das Leben der Kirche und ihre missionarische Dynamik, anstatt ihr zu helfen» (EG 32). Nähere Ausführungen fehlen.

Aber die Schlüsselwörter «Satzung», «Subjekte», «Kompetenzbereiche» und «Lehrautorität» elektrisieren. Die Konsequenz ist klar: Auf der Ebene der Bischofskonferenzen, der nationalen und internationalen, der regionalen und kontinentalen, besteht Reflexions- und Handlungsbedarf. Kriterium ist die pastorale Effektivität. Dass die Seelsorge die Kompetenzen dringend braucht, die es nur vor Ort geben kann, liegt auf der Hand. Dass die Wahrnehmung, Vermittlung und Förderung dieser Kompetenzen ein Feld der ekklesiologischen Reflexion berührt, das vielfach brach liegt, nötigt zur Initiative. Die Forschungen von Hermann-Josef Pottmeyer²⁷ sind ein starkes Pfund, mit dem man wuchern kann. Die Aufmerksamkeit richtet sich vielfach auf den Petrusdienst.²⁸ Es bedarf aber auch einer Theologie der Kirche, die jenseits des bekannten «Streits der Kardinäle»²⁹ und seines Nachgebens³⁰ eine Art Netzwerk-Ekklesiologie zu denken beginnt, in der Katholizität konkretisiert wird. Die Strukturfragen allein bleiben hohl; was fehlt, ist eine Agenda, die sich in Deutschland aus dem Dialogprozess ableiten ließe, aber auch die europäische Ebene erreichen müsste, vielleicht über das prekäre Verhältnis von Politik und Religion, festgemacht an der Flüchtlingsthematik und der Finanzkrise. Umgekehrt bedürfen die lokalen Debatten einer neuen Form, die differenzierte Verbindlichkeit und polyzentrale Vernetzung mit der Zugehörigkeit zur Weltkirche vermittelt.

Der zweite Impuls betrifft die Subjekte der Evangelisierung. *Evangelii gaudium* ist insofern traditionell und gut katholisch, als die grundlegende Aufgabe des bischöflichen Dienstes und des ihm zugeordneten Pfarramtes mit keiner Silbe in Frage gestellt wird. Aber dass die Evangelisierung die Sache aller Getauften ist, wird nicht nur appellativ, sondern argumentativ eingeholt, freilich konzentriert auf den Anspruch des Evangeliums selbst, die Personalität des Glaubens und die Partizipation am Leben der Betroffenen als Voraussetzung glaubwürdigen Zeugnisses. Was fehlt, ist eine Ekklesiologie, die nicht nur die gemeinsame Partizipation aller Gläubigen am prophetischen, priesterlichen und königlichen Amt Jesu Christi begründet, die sich aus der Taufe und der Firmung ergibt, sondern auch die spezifischen Verantwortlichkeiten und Verbindlichkeiten, die sich aus besonderen Gaben und Aufgaben beziehen. In *Evangelii gaudium* wird der Ansatz für eine Neuorientierung am Bild des Bischofs sichtbar: Er wird «sich bisweilen an die Spitze stellen, um den Weg anzuzeigen und die Hoffnung des Volkes aufrecht zu erhalten, andere Male wird er einfach inmitten aller sein mit seiner schlichten und barmherzigen Nähe, und bei einigen Gelegenheiten wird er hinter dem Volk hergehen, um denen zu helfen, die zurückgeblieben sind, und – vor allem – weil die Herde selbst ihren Spürsinn besitzt, um neue Wege zu finden» (EG 31). Daraus wird von Papst Franziskus abgeleitet, dass die «Mitspracheregelungen», die das Kirchenrecht bereits vorsieht, weiter entwickelt und weitere «Formen des pastoralen Dialogs» gestaltet werden

(EG 31). Aus neutestamentlicher Sicht ist an dieser Stelle ein neuer Zugang zur Theologie der Charismen nötig und möglich, weil die Charismen, wie sie in 1Kor 12 und Röm 12 vorgestellt werden, spezifische Kompetenzen sind, die sich aus persönlichen Begabungen wie Erfahrungen, Berufen wie Begegnungen ergeben und kraft des Geistes in den Dienst am Aufbau der Kirche, am Nutzen für andere gestellt werden.³¹ Dieser Ansatz einer charismatischen Ekklesiologie muss aus einer doppelten Engführung befreit werden; die eine ist die Monopolisierung durch den Dienst der Bischöfe und Presbyter sowie der Diakone, die nach den Pastoralbriefen ein spezifisches Dienst- oder Amtcharisma haben, aber nicht aus dem Corpus Paulinum gelöst werden können, das ein breiteres Spektrum ekklesialer Pneumatologie dokumentiert; die andere Engführung ist die von Max Weber³² forcierte Gegenüberstellung von Charisma und Institution, die einseitig das Spontane und Irrationale der Geistbegabung gegen die Organisationslogik einer Institution stellt, aber damit das Selbstverständnis der Kirche als geisterfüllter Leib Christi, als Tempel Gottes auf Erden, als pilgerndes Gottesvolk, wie es neutestamentlich begründet ist, im Ansatz verfehlt. In der zeitgenössischen Ekklesiologie gibt es gute Andockstationen, aber noch keine systematische Reflexion.³³ *Evangelii gaudium* widmet sich den Charismen eigens dort, wo von der geteilten Verantwortung für das Glaubenszeugnis gesprochen wird. Der wiederum programmatische Auftakt lautet mit Verweis auf *Lumen gentium* 12: «Der Heilige Geist bereichert die ganze evangelisierende Kirche auch mit verschiedenen Charismen. Diese Gaben erneuern die Kirche und bauen sie auf. Sie sind kein verschlossener Schatz, der einer Gruppe anvertraut wird, damit sie ihn hütet; es handelt sich vielmehr um Geschenke des Geistes, die in den Leib der Kirche eingegliedert und zur Mitte, die Christus ist, hingezogen werden, von wo aus sie in einen Evangelisierungsimpuls einfließen» (EG 130). Diese Beschreibung passt genau zur impliziten Ekklesiologie des Schreibens. Kirchlichkeit, harmonische Kooperation und Anerkennung der spezifischen Gaben anderer werden als Echtheitskriterien genannt (EG 130). Das überzeugt, darf aber nicht zu einem Idealismus führen, der so tut, als ob es keine strukturellen und theologischen Probleme gäbe, die zu lösen sind. Hier zeigt sich ein zweiter Aufgabenbereich produktiver Rezeption. Speziell die deutschsprachigen Länder haben hier eine ekklesiologische Bringschuld; denn sie verfügen über die personellen, organisatorischen und finanziellen Ressourcen, dass nicht nur Handlungsbedarf angemeldet, sondern Handlungsmöglichkeiten wahrgenommen werden: Es gibt theologische Kompetenzen, ekklesiale Engagements und arbeitsrechtliche Regelungen, die nicht auf das Weiheamt reduziert sind. Gegenwärtig sind die Reibungsverluste die aus Rollenunsicherheiten resultieren, enorm. Der Energiespeicher muss aber für eine konstruktive Pastoral genutzt werden, wenn der Glaube sich nicht nur in Nischen der Gesellschaft einrichten

kann. Die episkopale Vollmacht, Ämter zu übertragen und Beauftragungen auszusprechen, ist eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für die Entwicklung eines ekklesiologischen Zukunftsmodells, weil die bischöfliche Vollmacht selbst in die *communio* der Gläubigen eingebunden sein muss, wenn sie ihren Auftrag erfüllen will, dem Glauben der anderen zu dienen, und weil diejenigen, die ein spezifisches Amt haben, ohne geweiht zu sein, eine Rechtssicherheit genießen müssen, die sie um derer willen benötigen, zu deren Seelsorge sie bestimmt sind. Das setzt ekklesiologische Grundsatzklärungen voraus.

Ein dritter Aspekt ist die Integration der Diakonie in das pastorale Leben und die Bezeugung des Evangeliums. Auf theoretischer Ebene zeigt spätestens die Enzyklika *Caritas in veritate*³⁴, dass die Überlegung gewichtet wird, die Sozialethik nicht mehr nur naturrechtlich, sondern biblisch-theologisch zu begründen, indem auf die Attraktivität des Evangeliums gesetzt wird.³⁵ Auf praktischer Ebene stellt sich die Frage, wie sich die notwendige Professionalität mit der gewünschten Spiritualität verbinden lässt. Wiederum sind die deutschsprachigen Länder wegen der ausgeprägten Infrastruktur und der unverkennbaren Personalprobleme ein besonders interessantes Problemfeld.

Die Rezeption von *Evangelii gaudium* zielt auf eine Reform der Kirche im Zeichen einer erneuerten Pastoral, die sich auf das Evangelium konzentriert und sich von ihm inspirieren lässt. Das ist ein genuiner Reformansatz, der sich auf das konzentriert, warum es die Kirche überhaupt gibt. Das Schreiben ist eine profilierte Rezeption der Konzilstheologie, die süd-amerikanische Erfahrungen und Motivationen für die Weltkirche fruchtbar macht. Es unterstreicht den theologischen Primat der Pastoral und unterfüttert dadurch den dogmatischen Gehalt, den das Zweite Vatikanische Konzil wegen seines pastoralen Ansatzes hat. Es setzt auf die Personen und ordnet die Organisationsfragen dem Ziel unter, Gläubige in die Lage zu versetzen, glaubwürdig das Evangelium zu bezeugen. Darin ist der ekklesiologische Reflexionsbedarf begründet, der seinerseits dem hermeneutischen Primat der Praxis gerecht werden muss.

ANMERKUNGEN

¹ FRANZISKUS, *Apostolisches Schreiben «Evangelii gaudium» über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 194), Bonn 2013.

² FRANZISKUS, *Das Licht des Glaubens. Die Enzyklika «Lumen fidei» ökumenisch kommentiert von Metropolit Augoustinos, Nikolaus Schneider und Erzbischof Robert Zollitsch*, Freiburg – Basel – Wien 2013.

³ Wichtig ist – über die Sozialethik hinaus besonders für die Ekklesiologie – die argentinische Variante, repräsentiert von Lucio GERA, *Teología de la liberación*, Lima 1972; DERS., *Teología, pastoral y dependencia*, Buenos Aires 1974.

⁴ Einen Ansatz markiert Michael BÖHNKE, *Kirche in der Glaubenskrisen. Eine pneumatologische Ekklesiologie*, Freiburg – Basel – Wien 2013.

⁵ Mit dem Apostolischen Schreiben in Form eines Motu Proprio «Ubicumque et semper» wurde der Päpstliche Rat zur Förderung der Neuevangelisierung gegründet (dem der Autor als Konsultor angehört); vgl. Rino FISICHELLA, *Was ist Neuevangelisierung?*, Augsburg 2012; weiter George AUGUSTIN – Klaus KRÄMER (Hg.), *Mission als Herausforderung. Impulse zur Neuevangelisierung* (Theologie im Dialog 6), Freiburg – Basel – Wien 2011; Enzo BIANCHI, *Nuovi Stili di Evangelizzazione*, Brescia 2012.

⁶ Vgl. Thomas SÖDING, *Osare un nuovo inizio. Prospettive neo-testamentarie sulla nuova evangelizzazione*, in: *Studia Patavina* 59 (2012) 423–439.

⁷ Vgl. Joseph RATZINGER – Christoph SCHÖNBORN (Hg.), *Kleine Hinführung zum Katechismus der Katholischen Kirche*, München u.a. 1993; Christoph SCHÖNBORN – Michael LANGER – Christine MANN (Hg.), *Das YOUCAT-Projekt. Bedeutung – Chancen – Visionen*, München 2011.

⁸ Vgl. Christoph HEGGE (Hg.), *Kirche bricht auf. Die Dynamik der der Neuen Geistlichen Gemeinschaften*, Münster 2005.

⁹ Vgl. Kurt FLASCH, *Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation*, München 2013.

¹⁰ Vgl. Ronald DWORKIN, *Religion without God*, Cambridge 2013 (deutsch: *Religion ohne Gott*, Frankfurt/M. 2014).

¹¹ Vgl. Hubertus HALBFAS, *Glaubensverlust. Warum sich das Christentum neu erfinden muss*, Ostfildern 2012 (2011).

¹² BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel-Theodor Khoury, Karl Kardinal Lehmann*, Freiburg – Basel – Wien 2006.

¹³ Vgl. Thomas SÖDING, *Umkehr der Kirche. Wegweiser im Neuen Testament*, Freiburg – Basel – Wien 2014.

¹⁴ Vgl. Charles Taylor, *A Secular Age*, Harvard 2007 (deutsch: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt 2007).

¹⁵ Zur Debatte vgl. Anna SLAWEK, *Anbeten – Bezeugen – Verkünden. Ekklesiologische Klärungen zur Rolle der Neuen Geistlichen Gemeinschaften im Prozess der Neuevangelisierung*, Diss. Bochum 2013 (erscheint Münster 2014).

¹⁶ *Nachsynodales Apostolisches Schreiben «Verbum Domini» über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 187), Bonn 2010. Dazu: Scott W. HAHN (Hg.), *For the Sake of our Salvation. The Truth and Humility of God's Word* (Letter and Spirit 6), Steubenville 2010; Ernesto BORGHI (Hg.), *Ascoltare – rispondere – vivere. Atti del Congresso Internazionale «La Sacra Scrittura nella vita e nella missione della Chiesa»* (1–4 dicembre 2010), Milano 2011.

¹⁷ Das ist die Hermeneutik von Gregor dem Großen; vgl. *Moralia in Job* 20,1: «Sacra Scriptura in aliquomodo cum legente crescit.»; in Ez. I 7,8 (SC 327, 244): «Divina eloquia cum legente crescunt.» Zur weiteren Reflexion eines solchen Ansatzes kommunikativer Offenbarungstheologie vgl. Rudolf VODERHOLZER, *Offenbarung, Tradition und Schriftauslegung. Beiträge zu einer christlichen Bibelhermeneutik*, Regensburg 2013.

¹⁸ Im katholischen Raum hat die Volks- bzw. Gemeindemission mit dem Motto «Rette deine Seele» starke Impulse gesetzt; vgl. Stefan KNOBLOCH, *Missionarische Gemeindebildung. Zur Geschichte und Zukunft der Volksmission*, Passau 1986; im evangelischen Bereich ist durch Johann August Wichern die «Innere Mission» in Gang gesetzt worden, allerdings konzentriert auf caritative und pädagogische Initiativen; vgl. *Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848–1998*, im Auftrag des Deutschen Historischen Museums und des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland hg. von Ursula RÖPER und Carola JÜLLIG, Berlin 1998.

¹⁹ *Summa theologiae* I–II, q. 108, a. 1: «An sich ist die Barmherzigkeit die größte der Tugenden»; vgl. ebd., q. 40, a. 4, ad 1: «Deshalb ist das Erbarmen, durch das wir dem Elend der anderen zu Hilfe kommen, ein Opfer, das ihm wohlgefälliger ist, weil es dem Nutzen des Nächsten näher kommt».

²⁰ Es dürfe nicht «mehr vom Gesetz als von der Gnade, mehr von der Kirche als von Jesus Christus, mehr vom Papst als vom Wort Gottes gesprochen» werden (EG 38).

²¹ «Die Ausgeschlossenen sind nicht «Ausgebeutete», sondern Müll, «Abfall» (EG 53).

²² «Der Begleiter versteht es, die Situation jedes Einzelnen vor Gott anzuerkennen» (EG 172).

²³ Vgl. Ulrich BERGES – Rudolf HOPPE, *Arm und Reich. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (Neue Echter Bibel. Themen 10), Würzburg 2009.

²⁴ Vgl. Thomas SÖDING, *Neues Denken. Das Urchristentum als Bildungsreligion* (Universitätsreden 30), Bochum 2010.

²⁵ JOHANNES PAUL II., Enzyklika «*Ut unum sint*» über den Einsatz für die Ökumene (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 121), Bonn 1995.

²⁶ Der letzte Satz wird mit Hinweis auf das *Motu proprio* «*Apostolos suos*» von Johannes Paul II. (21. Mai 1998) abgesichert: AAS 90 (1998) 641–658.

²⁷ *Die Rolle des Papsttums im dritten Jahrtausend* (QD 179), Freiburg – Basel – Wien 1999. Vgl. Hubert MÜLLER – Hermann-Josef POTTMEYER (Hg.), *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status*, Düsseldorf 1989.

²⁸ Vgl. Jan-Heiner TÜCK, *Communio-Primat. Von Benedikt XVI. zu Franziskus. Überlegungen zum Petrusdienst im dritten Jahrtausend*, in: Markus KNAPP – Thomas SÖDING (Hg.), *Glaube in Gemeinschaft. Autorität und Rezeption in der Kirche* (FS Hermann Josef Pottmeyer), Freiburg – Basel – Wien 2014, 54–72.

²⁹ Vgl. Walter KASPER, *Zur Theorie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in: *Auf neue Art Kirche sein* (FS Josef Homeyer), München 1999, 32–48: «Die eine Kirche bestand von Anfang an «in und aus» Ortskirchen»; Joseph RATZINGER, *L'ecclesiologia della Costituzione Lumen Gentium*, in: Rino FISICHELLA (Hg.), *Il Concilio Vaticano II – Recezione e attualità alle luce del Giubilei*, Roma 2000, 66–81: Es gebe einen ontologischen Primat der Universalikirche; Walter KASPER, *Das Verhältnis von Universalikirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Ratzinger*, in: *Stimmen der Zeit* 218 (2000) 795–804: Es besteht eine «Gleichursprünglichkeit» von Universal- und Ortskirche.

³⁰ Vgl. Peter Hofmann, *Kirche als universale concretum. Der «Streit der Kardinäle» und seine fundamentaltheologischen Voraussetzungen*, in: J. EHRET (Hg.), *Päpstlicher Primat und Episkopat vom ersten Jahrtausend bis zum II. Vatikanischen Konzil* (FS Agostino Marchetto), Vatikanstadt 2013, 391–426; Walter KASPER, *Der «Streit der Kardinäle» neu aufgelegt. Eine Zumutung, die man sich nicht bieten lassen kann*, in: *Stimmen der Zeit* 232 (2014) 119–123.

³¹ Vgl. SÖDING, Umkehr (s. Anm. 13), 162–168.

³² *Das antike Judentum. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III* (UTB 1490), Tübingen (1921) 1988; *Politik als Beruf* (1919), in: DERS., *Gesammelte politische Schriften*, hg. v. J. WINCKELMANN, Tübingen 1971, 505–560.

³³ Joseph RATZINGER (*Bemerkungen zur Frage der Charismen in der Kirche* [1970], in: DERS., *Kirche – Zeichen unter den Völkern* [Gesammelte Schriften 8/1], Freiburg – Basel – Wien 2010, 345–362) lässt sich in seiner Interpretation der paulinischen Charismenlehre insofern von Heinz SCHÜRMANN (*Die geistlichen Gnadengaben*, in: Guilherme BARAÚNA [Hg.], *De ecclesia I*, Freiburg – Frankfurt 1966, 494–519) leiten, als er nicht den Gegensatz zur Etablierung eines kirchlichen Amtes, sondern die integrative Verbindung betont, und konzentriert sich dann auf das Zeugnis der Heiligen, nicht aber auf Strukturfragen der Ekklesiologie. Hans KÜNG (*Die Kirche*, München 1977 u.ö., 215–230) plädiert für das dynamische Moment der Kirche, das durch die Begabungen vieler entsteht, vermittelt es aber nicht mit dem genuin apostolischen Dienst. Medard KEHL (*Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1993, 388–402) zeigt die Möglichkeiten auf, in pneumatologischer Perspektive eine communio-Ekklesiologie zu entwickeln, die das Hierarchische und Institutionelle integriert, verzichtet aber auf eine Konkretion hinsichtlich der Praxis des Glaubens mit seinen unterschiedlichen Gaben und Aufgaben im Leben der Kirche. Jürgen WERBICK (*Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg – Basel – Wien 1994) rekonstruiert die konstitutive Bedeutung der Charismen für die paulinische Ekklesiologie des Leibes Christi (ebd. 282–287),

bleibt aber zurückhaltend in den Aktualisierungsfragen. Am weitesten geht Walter KASPER, *Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II*, Freiburg – Basel – Wien 2009, bes. 19–25.50–56; neben dem Hinweis, dass die «hierarchische» Orientierung der Kirche die Form ihrer charismatischen Grundstruktur ist, fehlt nur eine Konkretion, die sich mit den verschiedenen Charismen und deren ekklesialem Rang befasst.

³⁴ BENEDIKT XVI., Enzyklika «*Caritas in veritate*» über die ganzheitliche Entwicklung des Menschen in der Liebe und in der Wahrheit (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 186), Bonn 2009.

³⁵ Zur wissenschaftlichen Grundsatzdebatte vgl. Markus VOGT (Hg.), *Theologie der Sozialethik* (QD 255), Freiburg – Basel – Wien 2013.

KARL-HEINZ MENKE · BONN

DER WAHRE DORNBUSCH

oder: Das Kreuz als Offenbarkeit des trinitarischen Gottes¹

Zuerst und zunächst ist das Kreuz ein furchtbares Werkzeug der Hinrichtung von Menschen durch Menschen. Das gilt auch für das Kreuz von Golgotha. Aber das Christentum sagt von dem Kreuz, durch das Jesus Christus hingerichtet wurde, ungleich mehr. Denn es betrachtet dieses Kreuz nicht aus der Perspektive der Hinrichtenden, sondern aus der Sicht des Hingerichteten – in der Überzeugung, dass er nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt des Golgotha-Geschehens war. Denn er war nicht nur der Ausgelieferte, Angenagelte, Ohnmächtige, sondern gerade als solcher die *Selbstoffenbarung* des Gottes, den er «Abba» nannte.

Ich habe mir einmal die Mühe gemacht, Kreuzwegandachten daraufhin zu befragen, ob sie von der Offenbarkeit Gottes in den vierzehn Stationen des Passionsweges sprechen. Das Ergebnis war ernüchternd: Anthropozentrik statt Theologie. Entweder werden alle Leiden der den Kreuzweg Jesu betrachtenden Gläubigen auf Jesus projiziert (Solidarität mit dem Leidenden). Oder es geht in den Betrachtungen der vierzehn Stationen um die Anklage der Mächtigen durch die Ohnmächtigen (Politisierung des Kreuzes).

Papst Benedikt schreibt in seinem Jesus-Buch: «Das Kreuz ist die wahre ›Höhe‹. Es ist die Höhe der Liebe [bis zum Ende] (Joh 13, 1); am Kreuz ist Jesus auf der ›Höhe‹ Gottes, der die Liebe ist. Dort kann man ihn ›erkennen‹, kann erkennen, dass [ich es bin]. Der brennende Dornbusch ist das Kreuz. Der höchste Offenbarungsanspruch, das ›Ich bin es‹ und das Kreuz Jesu sind untrennbar.»²

Im Anschluss an dieses Zitat möchte ich in einem ersten Schritt die These begründen: *Alle Bilder, die Menschen sich von Gott gemacht haben, werden auf Golgotha durchkreuzt; sogar die Bilder, die Jesus sich von seinem Abba gemacht hat; aber Gott ist nicht der Fluchtpunkt dieser Negationen, sondern da, wo Jesus alles, auch sein letztes Bild vom Vater loslässt, ist er selbst die Offenbarung des Vaters, der seinen Sohn auf eine Weise loslässt, wie sie radikaler nicht gedacht werden kann.*

KARL-HEINZ MENKE, geb. 1950, Prof. für Dogmatik und Theologische Propädeutik an der Universität Bonn, seit 2014 Mitglied der Internationalen Theologenkommission.

Der Begriff «Offenbarung» ist – nicht zuletzt im Kontext der Pluralistischen Religionstheologie – so inflationär entwertet worden, dass er zum Inbegriff des kleinsten gemeinsamen Nenners aller Religionen wurde. Man kann auch von einer anthropozentrisch gewendeten Bedeutungsverlagerung sprechen, wenn man bei dem Wort «Offenbarung» nicht an ein Handeln Gottes, sondern an ein Erlebnis des Menschen denkt, dem sich irgendwie Sinn erschließt.

Viele haben sich so sehr an die religionsgeschichtliche Relativierung der christlichen Rede von Offenbarung gewöhnt, dass die Einzigkeit Jesu Christi kaum noch bewusst ist, geschweige denn eingesehen wird. Das Kreuz Jesu Christi aber ist kein Zeichen, das man austauschen kann. Denn es steht für ein unwiederholbares Ereignis. Es ist nicht bloße Symbolisierung eines Begriffs oder einer Erkenntnis.

Jede Theologie des Kreuzes, die den universalen *Einzigkeitsanspruch* des Golgothageschehens nicht begründet, tut den zweiten Schritt vor dem ersten. Angesichts der religionstheologischen und philosophischen Relativierung der Einzigkeit Christi muss der dogmatischen Analyse eine fundamentaltheologische Betrachtung vorausgehen.

1. Das Christusereignis im Kontext der Religionsgeschichte

Wenn man einmal vom Pantheismus des mythischen Weltbildes absieht, gibt es letztlich nur zwei Spielarten von Religion: eine ascendente und eine descendente, die mystizistische und die revelatorische Spielart.

Betrachten wir zunächst die mystizistische Spielart: Mystizismus ist klar zu unterscheiden von Mystik. Der Begriff «Mystik» beschreibt das Bemühen eines Gläubigen, die von ihm geglaubten Inhalte als Wirklichkeit zu erfahren. Wenn Karl Rahner schreibt: «Der Fromme von morgen wird ein «Mystiker» sein, einer, der etwas «erfahren» hat. Oder er wird nicht mehr sein»³, dann will er sagen, dass heute auf Dauer wohl nur Christ bleibt, wer nicht nur einer Tradition oder Gewohnheit folgt, sondern sich selbst von dem überzeugt hat, was er glaubt. Der Begriff «Mystizismus» hingegen beschreibt Methoden der Religionsgeschichte, die den Menschen lehren, alle Differenzen zu überwinden. Innerhalb mystizistischer Methoden ist Gott bzw. das Göttliche kein Gegenüber, keine Person, sondern Inbegriff der Aufhebung jeder Differenz. Erst wenn das Ich das Bewusstsein seiner selbst (der Unterscheidung zwischen Ich und Nicht-Ich) überwunden hat, ist es eins geworden mit dem Ewigen und Unendlichen. Die Hochkonjunktur des asiatischen Mystizismus in der westlichen Welt ist maßgeblich motiviert durch die Relativierung aller dogmatischen Differenzen im Sinne vorläufiger Symbole einer Identität, die allem zugrunde liegt und auf die alles

zurückstrebt. Man wählt sich aus unterschiedlichen Traditionen das aus, was dem eigenen Ich Entlastung von Widerständen, von Geboten und Verboten, von Festlegungen und überhaupt von allem Endlichen, Begrenzten, kurzum: «Differenten» verspricht. Mystizistische Religiosität ist bestimmt von Privatisierung und Innerlichkeit, von der Rückführung alles Bestimmten auf das Unbestimmte, zum Beispiel des Personalen auf das Impersonale; und vom Primat der eigenen Erfahrung vor jedem dogmatischen, rituellen oder ethischen Anspruch von außen. Ein Anhänger mystizistischer Religiosität betet nicht; denn für ihn ist Gott kein «Du»; keine Wirklichkeit, die sich ansprechen oder gar durch Bitten zum Handeln bewegen lässt. Kurzum: Mystizismus ist unvereinbar mit Monotheismus und deshalb auch mit der Vorstellung von einem personal verstandenen Gott, der sich willentlich mitteilt bzw. offenbart.

Aszendenzreligion bedeutet letztlich immer Aufstieg in die Erkenntnis der Identität alles Wirklichen mit dem Göttlichen. Die Polytheismen der ägyptischen, griechischen und römischen Antike beschreiben alle Phänomene der Natur und Geschichte als vorübergehende Erscheinungen des Göttlichen. Und die asiatischen Religionen werten alles Vergängliche und Endliche ab als vorübergehende Stadien einer Rückkehr in die absolute Einheit des Bleibenden und Ewigen.

Betrachten wir die deszendente Alternative: die oben als «revelatorisch» gekennzeichnete Spielart! Die Ersetzung der aszendenten Identifikation von Gott und Welt durch deren radikale Unterscheidung ist das, was in der religionsphänomenologischen oder religionsgeschichtlichen Literatur die monotheistische Revolution genannt wird. Wo Gott als der eine und einzige Schöpfer und die nichtgöttliche Wirklichkeit als seine nicht notwendig, sondern willentlich realisierte Schöpfung erklärt wird, verkehrt sich die aszendente Sichtweise radikal in ihr Gegenteil: Unter der Voraussetzung eines kontingenten Schöpfungsaktes sind Differenz, Vielheit, Endlichkeit und Zeitlichkeit von Gott gewollt, von Gott geschenkt.⁴

Ein Gott, der sich zur Realisierung der faktischen Schöpfung entschließt, ist nicht mehr Fluchtpunkt unseres Denkens, sondern dessen Herausforderung – zum Beispiel in Gestalt der folgenden beiden Fragen:

1) Wenn Gott vollkommen frei ist, dann kann er jede mögliche Welt aktualisieren. Und wenn Gott vollkommen gut ist, dann muss er die beste aller möglichen Welten aktualisieren. Wie aber ist der Glaube an die vollkommene Allmacht mit dem Glauben an die vollkommene Güte Gottes angesichts der real existierenden Welt *logisch* in Einklang zu bringen?

2) Wenn Gott ewig ist, dann kann sein Verhältnis zur Schöpfung nicht zeitlich sein; dann gehört sein Verhältnis zur Schöpfung immer schon (ewig) zu ihm; die Schöpfung ist daher so ewig wie Gott selbst. Andererseits: Wenn Gott schon war, bevor die Welt wurde, dann ist er nach der Erschaffung der

Welt nicht mehr derselbe wie zuvor; dann hat er ein Verhältnis, nämlich das zur Schöpfung, das er vorher nicht hatte; wenn er aber nicht mehr derselbe ist wie zuvor, dann ist er der Veränderung unterworfen. Kurzum: Wie sind die Ewigkeit des Schöpfers und die Kontingenz von Schöpfungsakt und Schöpfung *logisch* in Einklang zu bringen?

Während der Islam auf die ganz andere Logik Gottes verweist, verweigern Judentum und Christentum jede Flucht in eine doppelte Logik. Das christliche Trinitätsdogma ist vor allem anderen Ausweis einer Theologie, die auf der göttlichen Ebene keine andere Logik als auf der geschöpflichen Ebene duldet. Denn dieses Dogma besagt: Gott ist – anthropomorph gesprochen – so etwas Ähnliches wie interpersonale Beziehung. Implikat jeder interpersonalen Beziehung ist das Mögliche, nicht das Notwendige; ist das Etwas-anfangen- und das Etwas-Lassen-Können. Die Vollkommenheit Gottes ist nicht Unveränderlichkeit und nicht Absolutheit im Sinne Hegels, sondern vollkommene Anerkennung der Andersheit des Anderen. Mit dem Anderen ist innertrinitarisch vom Vater aus gesehen der Sohn und vom Sohn aus gesehen der Vater gemeint. Und weil auch deren wechselseitige Anerkennung kein notwendiges Attribut ihrer Beziehung, sondern Inbegriff des schlechthin Nicht-Notwendigen ist, ist *auch die wechselseitige Anerkennung* der Person des Vaters und der Person des Sohnes *eine Person*: nämlich der «Heilige Geist».

Fazit: Das Trinitätsdogma besagt: Weil Gott nicht das schlechthin Eine oder Ewige, sondern Beziehung, Relation, kurzum: «Liebe» ist, kann er etwas lassen oder etwas anfangen, kann er sich personal (im Sinne von Nicht-Notwendigkeit) verhalten.

2. Der trinitarische Bundes-Gott, oder: Das Geschenk wirklicher Freiheit

Ein Blick in die jüngere theologische Literatur zum Thema «Gottes Handeln in der Schöpfung» lässt zwei Lager erkennen: Entweder schlägt man sich auf die Seite Karl Barths bzw. der Schule um Peter Knauer; oder man folgt den Vertretern einer strikten Bundes-Theologie (Hans Urs von Balthasar, Walter Kasper, Thomas Pröpper).

Barth erklärt die kontingente Beziehung, die der trinitarische Gott (der Gott, der etwas anfangen und etwas lassen kann) zu seiner Schöpfung annimmt, als etwas, das von Seiten des Geschöpfes nur angenommen, nicht aber verändert oder gar verneint werden kann. Anders formuliert: Das Geschöpf ist buchstäblich nichts «für sich», nichts außerhalb der Bezogenheit auf seinen Schöpfer. Das gilt auch für das Geschöpf, das mit Bewusstsein und Freiheit begabt ist. Sein Verhältnis zu Gott, sein Beten, kann nichts anderes sein als Ausdruck des Einverständnisses. Natürlich kennt Barth die

unzähligen Stellen der Heiligen Schrift, in denen vom Zorn oder von der Reue Gottes oder von einem regelrechten Handel des bittenden Menschen mit JHWH oder einfach vom «Bitt-Gebot» Gottes die Rede ist. Doch für ihn sind diese Stellen nicht Ausweis eines irgendwie möglichen Einflusses des Beters auf das Handeln Gottes. JHWH *erscheint* dem Menschen in seiner unbedingten Zugewandtheit einmal wie eine zornige, ein anderes Mal wie eine reuige Person. Aber deshalb ist das Beten des Menschen kein Bewegen Gottes zu irgendetwas, sondern eine Möglichkeit jedes Gläubigen, dem Willen Gottes immer mehr zu *entsprechen*. Es geht, so Barth wörtlich, nicht um eine Veränderung Gottes, sondern um eine Veränderung des Beters, nämlich um die Selbsterkenntnis des Menschen vor Gott; darum, «uns belehren zu lassen, bereit, manches nicht zu bitten, was wir wohl eigentlich gerne erbeten hätten, bereit, manches anders zu bitten, als wir es von uns aus zunächst wohl getan hätten».⁵

In der Schule des Frankfurter Jesuiten Peter Knauer trifft man auf eine ähnliche Position.⁶ Einer seiner Schüler, der Kölner Religionsphilosoph Hans-Joachim Höhn zum Beispiel, geht aus von der Prämisse: «Zwischen Welt und Gott besteht keine Interdependenz, keine wechselseitige Bedingung oder Beeinflussung, keine Wechselwirkung.»⁷ Und er folgert: Es ist zwecklos, Gott um etwas zu bitten.⁸ Beten kann zwar die Augen öffnen für die immer schon bestehende Welt- und Menschenzugewandtheit Gottes, ihn aber nicht zu irgendetwas veranlassen. Denn – so Höhn wörtlich – der Schöpfer hat dem Menschen nicht eine gewisse Portion Dasein, Freiheit und Identität geschenkt; sein Geschenk ist wie er selbst vollkommen; es lässt sich nicht mindern oder steigern. Nein, «allem, was ist, kann nichts Besseres geschehen, als [...] frei und sich zu eigen zu sein [...]. Zur Welt in eben diesem Verhältnis der Anerkennung von Dasein, Identität und Freiheit zu stehen, macht [...] die Menschenzugewandtheit Gottes aus.»⁹

Richtig ist, dass der biblisch bezeugte Schöpfer und Bundesgott das Eigensein seiner Schöpfung und die Freiheit des Menschen nicht durch eine irgendwie geartete Einschränkung oder Begrenzung seiner selbst ermöglicht. Anders gesagt: Gott hört niemals auf, die durchgängig alles bestimmende Macht zu sein. Aber – darin besteht mein Einwand gegen Barth und seine Rezipienten: Der trinitarische Gott bestimmt sich selbst dazu, sich von der von ihm selbst geschaffenen und im Dasein gehaltenen Freiheit des Menschen bestimmen zu lassen.¹⁰ Die Heilige Schrift ist von Anfang bis Ende Bezeugung einer Geschichte, in der Gott sich auf seinen Bundespartner einlässt; in der Gott sich deshalb als empfindlich erweist,¹¹ weil er seinen Bundespartner liebt; weil es ihm nicht gleichgültig ist, wenn der sich in die Gefangenschaften seiner Sünde sperrt.

Man könnte einwenden, eine Allmacht, die sich selbst dazu bestimmt, sich von der von ihr selbst ermöglichten Freiheit bestimmen zu lassen, degradie-

re sich zum bloßen Zuschauer eines Schauspiels mit offenem Ende. Doch dieser Einwand beachtet nicht, was die biblisch bezeugte Heilsgeschichte als Bundes-Handeln Gottes erklärt. Gott will Mit-Liebende. Der Preis für die Erreichung dieses Zieles ist eine geschöpfliche Freiheit, die sich wirklich – nicht nur scheinbar – zur Liebe entscheiden kann; und *auch* dagegen!

Man kann das Verhältnis des trinitarischen Gottes zu dem Geschöpf, das sich – weil mit Bewusstsein und Freiheit begabt – zum Bund mit seinem Schöpfer und auch dagegen entscheiden kann, in ein Bild kleiden: Wenn man die Welt mit einem trockenen Boden vergleicht, der überall Leben hervorbringen kann, sobald Wasser in ihn eindringt; und wenn man die Menschen auf diesem Boden mit Poren vergleicht, die Wasser einlassen oder sich gegen das Eindringen des Wassers verschließen können; und wenn man den Schöpfergott mit dem besagten Wasser vergleicht, dann ist offensichtlich: Ohne dass sich möglichst viele Poren möglichst weit öffnen, kann das Wasser nicht in den Boden eindringen. Zugegeben: Man kann eine personale Wirklichkeit (Gott) nicht mit einer impersonalen Wirklichkeit (Wasser) identifizieren. Und das bloße Sich-Öffnen der Poren ist schwerlich vergleichbar mit dem Beten; jedenfalls darf Beten nie Ersatz für tätige Liebe sein. Aber klar wird in diesem Bild doch, was schon Ignatius von Loyola in die Formel gefasst hat: «Mit Gott vermag ich alles: ohne ihn vermag ich nichts.»¹²

Wie sich Gottes Allmacht nicht darin erweist, dass sie sich alles unterwirft, sondern darin, dass sie ein wirkliches Selbstsein seiner Geschöpfe ermöglicht, so ist Gottes Wissen nicht identisch mit Prädetermination. Anthropomorph und also im Rahmen unserer Zeitvorstellung gesprochen: Gott weiß, weil er zu wirklicher Selbstbestimmung befreiende Liebe ist, nicht, ob ich morgen um 11 Uhr meinen Konkurrenten belügen werde; es sei denn, er hätte mich zu dieser Lüge prädeterminiert. Denn das wesentlich infallible göttliche Wissen ist nur dann mit geschöpflicher Freiheit vereinbar, wenn es deren Realisierung nicht vorentscheidet.¹³ «Wenn die Zukunft tatsächlich teilweise offen ist, steht der Wahrheitswert von Aussagen über zukünftige freie Entscheidungen gegenwärtig nicht fest. Dass Gott diese Entscheidungen nicht definitiv kennt, liegt dann nicht daran, dass seine Allwissenheit unvollständig bzw. nicht maximal ist. Es liegt daran, dass es hier überhaupt nichts Definitives zu erkennen gibt. Die Allwissenheit Gottes ist [...] durch das eingeschränkt, was zu erkennen logisch möglich ist. Gott kann aber nicht eine Welt mit einer offenen Zukunft erschaffen und gleichzeitig deren Ereignisverlauf erkennen.»¹⁴ Kurzum: Der trinitarische Gott ist sich selbst (seinem Wesen) treu, wenn er die Freiheit des Menschen nicht durch sein Wissen unterläuft oder aufhebt.

Der Mensch hat ebenso wie jedes andere Geschöpf eine spezifische Natur. Er weiß als sich seiner selbst bewusstes ›Ich‹ immer schon, dass er sich selbst nur gerecht wird, wenn er das ›Nicht-Ich‹ als solches anerkennt. Er ist,

weil Mensch und nicht Tier, immer schon aufgefordert,¹⁵ dem Anderen (dem ›Nicht-Ich‹) theoretisch und praktisch – erkennend und handelnd – gerecht werden zu sollen. Er ist nie bloßes Epiphänomen seiner neuronalen Prozesse. Seine Möglichkeiten mögen noch so sehr eingeschränkt sein; er kann sich zu seiner Eingeschränktheit verhalten. Und gegen Barth und Luther und Augustinus betone ich mit Nachdruck: Die transzendente Freiheit, die den Menschen auszeichnet, ist nicht identisch mit der Bezogenheit auf Gott. Der Mensch ist nicht nur solange Ebenbild Gottes, wie er sein will, was er sein soll; sondern auch, wenn er sich entscheidet, das Gegenteil von dem zu sein, was er sein soll. So wenig wie Gott notwendig Schöpfer ist, so wenig notwendig ist der Mensch das, was er von Natur aus sein soll.

3. Ein Handeln Gottes am Sünder ohne den Sünder, oder: Die Kreuzestheologie Karl Barths

Karl Barth hält es für unvereinbar mit der Vollkommenheit des Schöpfers, dass dieser einem seiner Geschöpfe die Möglichkeit gibt, ›Nein‹ zu sagen zu seinem Schöpfer. Wenn Gott etwas nicht will, nämlich die Sünde, dann kann er – so meint Barth – unmöglich Schöpfer eines Geschöpfes sein, das auf Grund seines geschöpflichen Sohnseins, auf Grund seiner ihm geschenkten Freiheit, sündigen kann. Also bezeichnet Barth die Sünde als Para-doxon, als »unmögliche Möglichkeit«.¹⁶

Eben darin erkennt Barth die Verfälschung des biblischen Befundes durch eine aristotelisch geprägte Theologie: dass diese dem Geschöpf und insbesondere dem Menschen ein Für-sich-Sein (Substantialität) außerhalb der Relation des Schöpfers zu ihm zuspricht. Der Protestant will das Substanzdenken der »katholischen Metaphysik« durch eine Ontologie ersetzen, die Sein und Relation *identifiziert*. Und er formuliert die Konsequenzen dieses Programms besonders drastisch auf dem Feld seiner theologischen Anthropologie.

Barth entwickelt die von ihm selbst als paradox bezeichnete These, dass der »wirkliche« Mensch nicht sündigen kann; dass die Sünde für den »wirklichen« Menschen eine »ontologische Unmöglichkeit«¹⁷, eine »Absurdität«¹⁸ ist. Denn der »wirkliche« Mensch *ist* seine Beziehung zum Schöpfer; nicht entweder Beziehung zu ihm oder das Gegenteil. Es gibt aus Barths Sicht keine Freiheit des Geschöpfes *gegenüber* Gott. Geschöpfliche Freiheit, so betont er immer wieder, ist *identisch* mit ihrer Abhängigkeit vom Schöpfer. Solange der Mensch wirklich Geschöpf ist, d. h. in Gemeinschaft mit Gott steht (identisch mit ›Glauben‹), kann er nicht sündigen. Und umgekehrt: Sobald der Mensch seine Beziehung zu Gott verneint, *ist* er, was er *tut*: Sünde. Für Barth verbietet sich jede Unterscheidung zwischen dem Sünder und seiner Sünde. Denn – so seine Begründung – jede Unterscheidung

zwischen dem Sünder als Subjekt und der Sünde als bloßem Prädikat des Subjekts unterstellt Gott die Schöpfung eines Menschen, zu dessen Ausstattung auch die Möglichkeit zum Sündigen gehört.¹⁹

Wenn Gottes Nein nicht zwischen Sünde und Sünder unterscheidet, entsteht ein weiteres Paradoxon; nämlich dieses, dass der sich vom Nein Gottes getroffene Sünder nicht selber los ist.²⁰ Dieses Paradoxon, dass der Sünder Geschöpf bleibt, obwohl er der von Gott Verneinte ist, erschließt sich auf Golgotha. Barth beruft sich in diesem Zusammenhang auf Martin Luther, der die Kreuzigung bzw. Vernichtung des sündigen Menschen als das uneigentliche Werk Gottes am Sünder (*opus Dei alienum*) und die Ersetzung des sündigen durch einen neuen Menschen als das eigentliche Werk Gottes am Sünder (*opus Dei proprium*) beschreibt.

Aus Barths Sicht ist Religion in jedweder Gestalt der sündige Versuch, Gott zu definieren (Aszendenz) statt sich von ihm bestimmen zu lassen (Deszendenz); Religion ist das Gegenteil von Glauben, weil Religion Verfügung *über* Gott statt Gehorsam *gegenüber* Gott ist. Für Barth ist das Golgotha-Geschehen nicht Höhepunkt einer evolutiv gedachten Religionsgeschichte, sondern der Ort, an dem alle Religionen gerichtet werden. Die Kreuzigung dessen, der von sich sagen durfte: «Wer mich sieht, sieht den Vater», geschieht – so erklärt Barth – im Namen menschlich gestrickter Gottesdeutung, im Namen aszendenter Religiosität.

Als Durchkreuzung aller aszendenten Projektionen ist das Kreuz «der wahre Dornbusch». In der Dornbuschszene des Buches Exodus verweigert Gott eine Antwort auf die Frage des Mose nach seinem Namen (Ex 3, 13f). Damit verneint er jeden aszendenzreligiösen Versuch, Gott zu definieren. Er antwortet dem Mose: «Ich bin der, als der ich mich erweisen werde.» Und am Kreuz erweist er sich auf eine Weise, die in demselben Maße konkret wie begrifflich unfassbar ist. In dem Moment, in dem der Gekreuzigte den Psalmvers (22, 2) zitiert «Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?», wird jedes aszendente Gottesbild durchkreuzt.²¹ In diesem Moment ist Jesus nicht mehr der etwas Bittende, sondern nur noch der sich Überlassende. Oder anders gesagt: Das Sich-restlos-Überlassen, das Nichts-mehr-für-sich-selbst-Erhoffen des gekreuzigten Menschen Jesus ist das ungetrübte Bild des göttlichen Vaters, der in einer Weise «loslässt», wie sie radikaler nicht gedacht werden kann; der *sich selbst*, die Beziehung zum Sohn, die er wesentlich *ist*, dem kreuzigenden Nein der Sünde ausliefert.

Barth verkehrt das Aszendenz-Denken der traditionellen Satisfaktionslehre so radikal in dessen Gegenteil, dass das Versöhnungsgeschehen in keiner Weise mehr ein Handeln der Erlösten, sondern ausschließlich Handeln des Erlösers ist. Wörtlich bemerkt er: Das Geschehen von Golgotha war notwendig – nicht auf Grund «irgendeiner göttlichen Vergeltungs- und Rachsucht, sondern kraft der Radikalität der göttlichen Liebe, die sich selbst

nur eben in der völligen Auswirkung ihres Zornes gegen den Menschen der Sünde, nur eben in seiner Tötung, Auslöschung und Beseitigung, «genug tun» konnte. Hier dürfte dieser problematische Begriff «Genugtuung» (Satisfaktion) am Platz sein: Gott hat in der Passion Jesu Christi, in der Dahingabe seines Sohnes in den Tod das zum siegreichen Kampf gegen die Sünde, sollte dieser Sieg radikal und total sein, Genügende getan: das Genügende zu ihrer Beseitigung und also zur Herstellung der Ordnung zwischen sich als Schöpfer und seinem Geschöpf, zur Heraufführung des mit ihm versöhnten, mit ihm im Frieden existierenden neuen Menschen, und also zu des Menschen Errettung aus dem Tode.»²² Mit anderen Worten: Indem der Mensch Jesus dieselbe Beziehung zu seinem göttlichen Abba lebt, die der innertrinitarische Sohn zum Vater ist, gelangt das liebende Ja-Wort Gottes dahin, wo der Mensch seine Gottebenbildlichkeit in deren Gegenteil, in das Gegenteil von Liebe, verkehrt hat. Die Außenseite des Golgatha-Geschehens – von Luther und Barth «opus Dei alienum» genannt – ist der Zorn Gottes. Und die Innenseite dieses Geschehens – von Luther und Barth «opus Dei proprium» genannt – ist die Ersetzung des aus der Selbstbestimmung (= Aszendenz) lebenden Sünders durch den aus dem Glauben (= Deszendenz) lebenden Menschen.

4. Ein Handeln Gottes mit dem Sünder, oder: Das Kreuz als Mitte der Geschichte

Bekanntlich gehört auch Papst Benedikt zu den Kritikern der traditionellen Satisfaktionstheorie.²³ Auch er weist hin auf Luthers Bild vom Gnadenstuhl,²⁴ in dem der Vater sich selbst mit dem Sohn dem kreuzigenden Hass des Sünders aussetzt.²⁵ Also muss der Vater weder durch den Sünder noch durch eine Ersatzleistung des Sohnes versöhnt werden. Der Vater muss überhaupt nicht versöhnt werden. Vielmehr gilt das ganze Geschehen zwischen Bethlehem und Golgotha der Umkehrung des Sünders in einen Sohn. Allerdings – so erklärt Joseph Ratzinger schon in seiner «Einführung in das Christentum» und besonders auch in seinen Beiträgen zum Thema «Stellvertretung» – ist das Versöhnungsgeschehen kein Deszendenzgeschehen ohne Aszendenzgeschehen. Der Sünder (der alte Adam) wird nicht – wie Barth formuliert – durch den Glaubenden (den neuen Adam) ersetzt; er ist nicht bloßes *Objekt* des Handelns Gottes, sondern auch *Subjekt* des Versöhnungsgeschehens. Ratzinger spricht zwar ebenso häufig wie Barth von dem Hintreten der göttlichen Liebe an die Stelle der Verneinung der Liebe. Aber für Ratzinger ist Stellvertretung nicht die Ersetzung des Sünders durch den Sohn, sondern geradezu das Gegenteil von Ersatz. Barths Erklärung des Kreuzesgeschehens als Ersetzung oder Neuschöpfung, als Gnade, die ihre

eigene Annahme bewirkt, ist notwendig verbunden mit der Lehre von der Apokatastasis. Ratzinger hingegen erklärt die Notwendigkeit des Dramas zwischen Bethlehem und Golgotha damit, dass Gott buchstäblich bis zum Letzten gegangen ist, um den Sünder zur Umkehrung (zum «Umleiden») seiner Sünde in Sohnschaft zu befähigen.

Wo Offenbarung als reine Relation gedacht wird, da wird sie ungeschichtlich gedacht. Rudolf Bultmanns These, das eigentliche Christusereignis sei identisch mit seiner Bedeutung für den je einzelnen Gläubigen, hat gegenwärtig wieder Hochkonjunktur. Der Wiener Dogmatiker Christian Danz zum Beispiel versteht Christologie als «Selbstbeschreibungsform des eigenen Glaubens und des mit diesem verbundenen Sich-Verstehens des Menschen».²⁶ In der Christologie, so meint er, »kommt zur Darstellung, wie Gott beim Menschen präsent ist, nämlich allein im und als Geschehen des Sich-Verstehens».²⁷ Sobald ein Mensch glauben kann, dass der Jesus, der ihm in Wort und Tat verkündet wird, der Christus ist, gelangt er «zu einem neuen und vertieften Selbstverständnis». Diese Verlagerung der Offenbarung aus der Geschichte Jesu in das Christusbild des je einzelnen Gläubigen hat Konsequenzen: zum Beispiel für das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen und besonders für den jüdisch-christlichen Dialog. Danz hält ein Christentum, das Mission treibt, weil Christus für alle Menschen aller Zeiten heilsnotwendig ist («konstitutive Christologie»), für antimodern. Er will sich aber auch nicht der «repräsentativen Christologie» der Pluralistischen Religionstheologie²⁸ anschließen, also sein Christentum nicht als eine unter anderen Repräsentationen des universalen göttlichen Heilswillens verstanden wissen. Seine Alternative: Das Christusbild des je Einzelnen, der Jesus als den Christus glaubt, ist die Wahrheit des Christentums; und die ist, wenn man die Gläubigen fragt, weder relativ noch allgemein verbindlich. Wer sich durch Christus gerechtfertigt weiß, glaubt an die Wahrheit, ohne sein Bild von der Wahrheit (Christusbild) verabsolutieren zu müssen. Danz wörtlich: «Wird die Christologie [...] als eine Selbstdarstellung der reflexiven Struktur des Glaubensaktes ausgearbeitet, dann impliziert sie weder ein Urteil über andere Religionen, noch fordert sie im Interesse einer Anerkennung anderer Religionen eine Depotenzierung.»²⁹ Letztere Schlussfolgerung soll besonders das schuldbeladene Verhältnis des Christentums zum Judentum bestimmen. Es genügt nicht, so meint Danz, den Mose-Bund als ungekündigten Bund zu würdigen. Christen sollten zudem auf jede Dogmatik verzichten, die das Christusereignis als heilsnotwendig auch für jeden Juden beschreibt oder von einer eschatologischen Anerkennung des Jesus als des Christus auch durch die Juden spricht. Danz wörtlich: «Zu einem konstruktiven Umgang mit der Vielfalt von religiösen Deutungen gelangt man nicht durch deren noch so kunstvolle Reintegration in die eigene religiöse Binnenperspektive, sondern allein durch deren Anerkennung.»³⁰

Die Frage, warum der trinitarische Gott das Drama der Inkarnation zwischen Bethlehem und Golgotha auf sich genommen hat, statt durch alle möglichen Ereignisse der Menschheitsgeschichte denselben Effekt zu erzielen, wird von Danz nicht beantwortet. Es kommt ja, wie er immer wieder betont, nur auf das neue Selbstverständnis des je einzelnen Menschen an, nicht auf das historische Ereignis, durch das dieses Selbstverständnis bewirkt wird; auch nicht darauf, dass die Explikation des sich von Gott gerechtfertigten Gläubigen ein *wahres* Christusbild ist. Was das je eigene Christusbild für die Gläubigen der christlichen Tradition, das ist für Mitglieder anderer Religionen ein entsprechendes Pendant.

Wo die Deszendenz Gottes bzw. Offenbarung als bloßes Verhältnis des Offenbarers zum je einzelnen Gläubigen gedacht wird, da ist Offenbarung nicht Geschichte, sondern eine weltlose Beziehung. Unter dieser Voraussetzung sind die Fakten der Jesus-Geschichte nur von Bedeutung, wenn sie dem je einzelnen Sünder den Glauben an sein bedingungsloses Geliebt- und Gerettetsein vermitteln. An und für sich haben sie keine Bedeutung. Man kann ganz allgemein konstatieren: Wenn die Bedeutung von Fakten nicht untrennbar an diesen selbst haftet, sind Fakten bloße Katalysatoren dessen, was Danz zutreffend als «Selbstverständigung» beschreibt. Die großen religiösen Traditionen sind unter dieser Voraussetzung so etwas wie Kommunikationssysteme oder Wittgensteinsche Sprachspiele. Sie stehen nebeneinander. Und da es kein Kriterium der Unterscheidung von wahren und irrigen Deutungen gibt, bleibt lediglich das Vergleichen aus der Perspektive des je eigenen Sprachspiels heraus. Die «Komparative Theologie», die Klaus von Stosch als Alternative zum relativistischen Pluralismus empfiehlt, geht von der Voraussetzung aus, dass die Geschichte selbst nicht offenbart, welche Deutung wahr und welche weniger wahr oder falsch ist. Ausdrücklich nennt er das Beispiel der Offenbarung des Weges zum Vater durch Jesus.³¹ Dass es einen Weg zum Vater gibt, kann – so schreibt er – auch durch andere Topoi der Weltgeschichte vermittelt werden. Wo die vermittelnde Geschichte mit der vermittelten Wahrheit identifiziert wird – zum Beispiel der geschichtliche Jesus mit dem Weg zum Vater für alle Menschen aller Religionen –, wittert er Fundamentalismus und Absolutismus. Dagegen empfiehlt er die Frage, ob eine bestimmte (stets geschichtlich vermittelte!) Überzeugung in einem anderen religiösen Sprachspiel dieselbe oder eine ähnliche Funktion wie eine bestimmte Überzeugung im eigenen Sprachspiel erfüllt.³²

Diese Position ist mit der biblischen Verhältnisbestimmung von Geschichte und Deutung unvereinbar.³³ Denn in der Bibel kann man quasi auf jeder Seite bestätigt finden, was Franz Rosenzweig so ausgedrückt hat: Judentum und Christentum sind «ursprünglich [...] etwas ganz «Unreligiöses», das eine eine Tatsache, das andere ein Ereignis. Religion, Religionen sahen sie um sich her, sie selbst wären höchst verwundert gewesen, auch als eine

angesprochen zu werden. Erst ihre Parodie, der Islam, ist von vornherein Religion und will gar nichts anderes sein; er ist mit Bewusstsein «gestiftet».»³⁴

Dieses Rosenzweig-Zitat enthält keine Abwertung des Islam, sondern lediglich die oben ausführlich begründete Feststellung, dass die Offenbarung Gottes aus der Sicht des Judentums und ebenso des Christentums nur das Nicht-Notwendige sein kann. Der Islam «par-odiert» diese These, weil er Gott aus Welt und Geschichte geradezu verbannt, weil die einzige Berührung Allahs mit der Welt der dem Engel Gabriel diktierte Koran, also nicht ein Handeln Gottes in der Geschichte, schon gar keine Bundes-Geschichte mit den Menschen, sondern ein bis in jede Formulierung verbindliches Diktat ist.

Das Besondere und Ganz-Andere von Judentum und Christentum «liegt darin, dass Gott in der Bibel [...] als der Handelnde erfahren wird [...]: dass Gott den Menschen mitten in den weltlichen und irdischen Zusammenhängen sucht, dass Gott [...] dem Menschen nachgeht und in Beziehung zu ihm tritt.»³⁵ Unter dieser Voraussetzung ist die Geschichte nicht Katalysator von Deutungen, sondern ein von Gott bestimmter, zielgerichteter, allerdings nicht prädestinierter Sinnzusammenhang. Robert Schlette hat diesen Sachverhalt in einem immer noch lesenwerten Büchlein mit dem Titel «Epiphanie als Geschichte» wie folgt beschrieben: Die Ereignisse der biblisch bezeugten Geschichte sind bereits von Anfang an als gedeutete da, aber eben als gedeutete *Ereignisse*. «Die Deutung ist an das Ereignis angeschlossen, sie ist dem Ereignis zugewachsen, aber dass dieses geschehen konnte, beruht nicht auf Willkür, auf Beliebigkeit, sondern darauf, dass das Ereignis selbst die Deutung ermöglichte. Das die Deutung ermöglichende Element am Ereignis aber ist die Epiphanie, die nicht neben dem Geschehen her oder anlässlich des Geschehens sich einstellt, sondern als das Geschehen selbst.»³⁶ Geschichte als Epiphanie – das ist es, wodurch «sich Israel den übrigen Völkern überlegen weiß». ³⁷ Allerdings ist diese Überlegenheit Proexistenz, Berufung zum Dienst an der ganzen Menschheit, deren Geschichte, wie gesagt, vom Logos Gottes her ein einziger Sinnzusammenhang ist. ³⁸ Dies vor allem haben die Vertreter der «Pluralistischen Religionstheologie», aber auch die Protagonisten der «Komparativen Theologie» bei ihrer relativierenden oder vergleichenden Charakterisierung des Christentums vergessen.

Gewiss: Es gibt keine ungedeuteten Fakten. Deshalb stellt sich die Frage, wie denn verschiedene Deutungen an Hand von Fakten geprüft werden können, die – auch als Epiphanie verstanden – immer schon gedeutet sind. Gott, so hat es Gerhard Lohfink formuliert, braucht ein Volk³⁹ – deshalb das Faktum der Erwählung Israels und der Kirche. Es ist das Volk Gottes, das kanonische von nichtkanonischen Deutungen der Geschichte Gottes mit den Menschen scheidet. Und es ist – zumindest aus Sicht des römisch-

katholischen Christentums – die Kirche, die kanonische von nichtkanonischen Deutungen der Jesus-Geschichte trennt. Es ist die Kirche, die auf Grund ihrer Kommunikation mit dem lebendigen Christus als Bekenntnisgemeinschaft in der wahren Deutung lebt und gegebenenfalls falsche von zutreffenden Interpretationen trennt. Diese Scheidung erfolgt allerdings nicht ohne kritische Reflexion der Theologie, nicht ohne die kritischen Methoden der Exegese; aber doch nicht durch diese, sondern durch die Kirche, die sich der historisch-kritischen Exegese bedient.

Es gibt, wie mir scheint, nur diese Alternative: Entweder ist Offenbarung eine ungeschichtlich gedachte Beziehung Gottes zum Menschen. Dann ist deren Deutung im Sinne von Bultmann und Danz das Verstehen und Interpretieren des je Einzelnen. Oder Offenbarung ist die Geschichte von Ereignissen, die ein Volk entstehen lassen, das befähigt wird, Gottes Wirken zu erkennen und verbindlich zu interpretieren.

Kaum zu bestreiten ist: Das Alte Testament setzt eine Einheit der Geschichte immer schon voraus. Es kennt Ereignisse der Verheißung und Ereignisse der Erfüllung, Wege und Umwege des Bundes-Handelns JHWHs mit der Menschheit und besonders mit seinem Volk Israel. Es gibt das Erreichen von Zielen der biblisch bezeugten Bundes-Geschichte.⁴⁰ Und das Neue Testament besteht aus verschiedenen Deutungen der Jesus-Fakten, die alle eines gemeinsam haben, nämlich die Erklärung des Ereignisses von Kreuz und Auferstehung Jesu als Mitte der Geschichte.⁴¹

ANMERKUNGEN

¹ Vorliegender Beitrag ist der erste von zwei Vorträgen, die der Verfasser im August 2014 vor dem Schülerkreis Benedikts XVI. in Castel Gandolfo gehalten hat. Der zweite Vortrag mit dem Titel »Das Kreuz als Mitte der Geschichte, oder: Was Christus für alle Menschen aller Zeiten getan hat« folgt in der nächsten Ausgabe (Heft 1/2015) dieser Zeitschrift.

² Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, Bd. I.: *Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung*, Freiburg 2007, 401.

³ Karl RAHNER, *Frömmigkeit früher und heute*, in: *Schriften zur Theologie VII*, Einsiedeln 1966, 11–31, 22. Dazu: Harvey D. EGAN, »Der Fromme von morgen wird ein »Mystiker« sein«. *Mystik und die Theologie Karl Rahners*, in: Herbert VORGRIMMER (Hg.), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg 1979, 99–112.

⁴ »Der Buddhist sucht die Befreiung vom Dasein als dem Leiden in einer noch viel radikaleren Form des Menschseins, in einer Disziplinierung des Leibes und der Konzentration des Geistes auf die Weisheit der totalen Ruhe. Stunde für Stunde läutert er sein Ich von jeder Unreinheit und meidet alles, was anderen schaden kann. Das Mitleid erstreckt sich auch auf die Blätter und Insekten. In einem Vierstufenplan will der Yoga die Leidenschaften und Wünsche zum Schweigen bringen, dann den Geist der Ruhe finden, dann das Schwinden aller Gefühle des Genusses erleben und auf der letzten Stufe auch noch das Glücksgefühl verlieren. Dann können ihm weder Freude noch Verdross noch Schmerz etwas anhaben, weil er den heiligen Gleichmut und den Geist des Mitleids mit den Kreaturen als Weisheit besitzt. Das Mönchtum ist der konsequenteste Buddhismus. Wie

sinnvoll ist es, einen Mitmenschen in seinem augenblicklichen Stand, der im Rahmen der Reinkarnation seiner Erlösung dienlich ist, durch karitatives Eingreifen zu stören, wenn alles nur auf das Erlöschen des Bewusstseins der eigenen Persönlichkeit ankommt? [...] Gibt es nach der indischen Weltanschauung den Menschen als wirkliches Individuum? Selbst die Schriftstellerin Marguerite Yourcenar, die Indien feiert, weil es uns bereichere, «um die tiefste Erkenntnis der Einheit in der Vielfalt, um den Pulsschlag einer Wonne, die Pflanze, Tier, Mensch und Gottheit gleichermaßen durchbebt», muss gestehen: «Es kennt nicht einmal Persönlichkeit.» (Ludwig WEIMER, *Christsein angesichts der Religionen*, Bad Tölz 2002, 107f).

⁵ KD III/4, 112.

⁶ Das Substanzdenken der aristotelisch geprägten Scholastik soll – so fordert Peter KNAUER (*Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg 1991) – endlich auch in der katholischen Theologie überwunden werden. Mit anderen Worten: Was ein Geschöpf bzw. die «Substanz» eines Geschöpfes ausmacht, das ist sein Bezogensein auf den Schöpfer und sonst buchstäblich nichts. Knauer kommt es vor allem darauf an, dass auch ein mit Bewusstsein und freiem Willen ausgestattetes Geschöpf seiner geschöpflichen Bezogenheit (Relationalität) auf den Schöpfer von sich aus nichts hinzufügen kann. Der Mensch, so lehrt er, kann Gott nichts geben, was ihm nicht ohnehin gehört. Der Mensch kann Gottes Liebe (Bezogenheit auf die Schöpfung) nicht steigern – zum Beispiel durch sein Beten und Bitten. Denn solange der Schöpfer seine Schöpfung im Dasein erhält, ist er ihr in einer Weise zugewandt, die er nicht mindern oder verstärken kann, weil er stets in absoluter Vollkommenheit das ist, was er tut. Das Bitten des Menschen ist – so gesehen – ein Hineinwachsen in die Anerkennung von Gottes unbedingter Zugewandtheit auch da, wo der Beter seine Not nicht mit Gottes Liebe in einen logischen Einklang zu bringen vermag.

⁷ Hans-Joachim HÖHN, *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*, Würzburg 2011, 124.

⁸ Hans-Joachim HÖHN bemerkt in einem Beitrag zum Thema «Bittgebet»: «Prekär sind alle Prämissen, die auf ein Handeln Gottes abheben, welches das mit der Geschöpflichkeit der Welt verbundene Gott/Welt-Verhältnis überbietet. Und ebenso prekär sind alle Prämissen, von denen her das (Bitt)Gebet in einer existenziellen Not- und Mangelsituation des Menschen geortet wird, die zu ihrer Behebung eines besonderen Eingreifens Gottes bedarf. Gibt man diese Voraussetzungen auf, ergibt sich die Möglichkeit, das Gebet in Korrelation zur unüberbietbaren Grundsituation des Menschen als geschöpfliches Gegenüber Gottes zu deuten. Im Gebet erfasst dann der Mensch die «immer schon» bestehende Weltzugewandtheit Gottes in ihrer Unüberbietbarkeit.» (*Beim Wort genommen. Über die Zwecklosigkeit des Betens*, in: Magnus STRIET [Hg.], *Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet*, Freiburg 2010, 59–86; 74f).

⁹ Ebd. 68.

¹⁰ «Als Setzen einer analogielosen Ursprungsbeziehung ist das Schaffen aus nichts zwar nicht positiv zu begreifen, doch kann die freie Reflexion der Vernunft auf die eigene Faktizität wie auf die Kontingenz aller Dinge die Frage absoluter Begründung aufwerfen und die Bestimmung beibringen, ohne die ein von Welt und Mensch unterschiedener Gott nicht zu denken ist. Überdies lässt sich in einer Analyse menschlicher Freiheit der Gedanke einer vollkommenen (formal und material unbedingten, allen Gehalt eröffnenden) Freiheit als sinnvoll erweisen, und zwar so, dass mögliche Selbstmitteilung als primäres Prädikat Gottes und mit ihr eine Geschichte denkbar wird, in der Gott sich selbst dazu bestimmt, sich von menschlicher Freiheit bestimmen zu lassen, und doch in seinen kontingenten Handlungen seinem Heilswillen treu und mit sich identisch bleibt.» (Thomas PRÖPPER, *Allmacht Gottes*, in: DERS., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg 2001, 288–293; 292).

¹¹ «Der Gott der Philosophen ist unempfindlich, der der Bibel überempfindlich. [...] Was nicht gesagt wird und dennoch erzählt wird, ist doch dieses, dass Gott mit der Welt scheitert – immer wieder am Rande des zornigen Entschlusses steht, alles zurückzunehmen und mal so, mal so zugrundegehen zu lassen, woran sich durch die Welteinkehr des Logos so wenig ändert, dass nun erst recht der Widerruf der Schöpfung zum Inbegriff des Gotteswillens wird. Wer dies zu sagen verbietet oder verbieten lässt, muss damit rechnen, dass genau das eintritt, was das Christentum

der ersten Jahrhunderte an den Rand des Ruins brachte: die «Erklärung» des Weltzustands durch einen degenerativen Prozess der Weltentstehung bis hin zur Trennung der «Götter» der Welt und Heilzuständigkeit, eingeschlossen die Scheinhafteit der Heilstaten des einen vor den Augen des anderen im «Doketismus» der Gnosis. [...] Der «Realismus» der Passion [...] ist zuerst und vor allem ein Triumph über das gnostische Verbot, vom Heilsgott in einem Atemzug mit dem Weltgott zu sprechen, den einen im anderen bis zur bitteren Neige des Todes das Los der Kreatur ausschöpfen zu lassen, das unter dem Namen ihrer «Sünde» doch nur das Mäntelchen der Dezenz trug, den Überempfindlichen nicht mit der Wahrheit seiner Verstrickung in den Weltverfall zu konfrontieren. Das schließlich musste er mit sich selbst ausmachen können: die in diesem Kontext offene Frage, ob die Allmacht eine Welt «probieren» durfte, aufs Risiko des Scheiterns wie auf die Chance des Gelingens hin.» (Hans BLUMENBERG, *Matthäuspassion*, Frankfurt/M. 1993, 19f).

¹² Die Liebe des trinitarischen Gottes – so bezeugt Ignatius in seinem Geistlichen Tagebuch ebenso wie in seiner Exerzitienanleitung – gipfelt gerade darin, dass er den Sünder nicht zum bloßen Empfänger eines einseitigen Geschenkes bestimmt, sondern zum Geber dessen beruft, was er ihm schenkt. Dazu: Hugo RAHNER, *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg 1964, 231.

¹³ «Creation is an act of God's omnipotence, but in order to relate himself to the creatures he has made, he must limit himself in a manner appropriate to the nature of what he has made, in the case we are considering, free finite persons. Similarly, the creation does not escape the purview of God's omniscience. He knows every past and present fact, and every future possibility. Nothing takes him by surprise. But he has made the world, with its temporal structure and open future, that the task of constructing a specific future has been given to the creature. God's omniscience, like his omnipotence, is self-limited by the nature of what he has made.» (Brian L. HEBBLETHWAITE, *Some reflections on predestination, providence and divine foreknowledge*, in: *RelSt* 15 [1979] 433–448; 440f).

¹⁴ Armin KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg 2006, 358.

¹⁵ Dazu: Hansjürgen VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000, 101–109.

¹⁶ KD IV/3, 203

¹⁷ KD III/2, 162; KD IV/3, 204.

¹⁸ KD III/3, 405.408; KD IV/1, 454.544.560; KD IV/2, 449.

¹⁹ Barth ist sich bewusst: Seine These, von Gott werde nicht nur die Sünde, sondern mit der Sünde auch der Sünder verneint, impliziert die logische Konsequenz der Aufhebung bzw. Annihilierung des Sünders. Deshalb spricht er von dem Paradox, dass ich mich als Sünder «durchaus nicht los bin, dass ich selbst noch dabei sein, mich selbst in dieser Situation haben muss und nicht los werden kann» (KD IV/2, 550f). Dieses Paradox, dass der Sünder Geschöpf bleibt, obwohl er der von Gott Verneinte ist, erschließt sich als das Geheimnis der göttlichen Liebe, sobald sich der Sünder unter das Kreuz Jesu Christi stellt. Denn das Geschehen von Kreuz und Auferweckung bedeutet, dass der eine Mensch, der dieselbe Beziehung zum Vater lebt, die der innertrinitarische Sohn ist, an die Stelle derer getreten ist, die als Sünder von Gott Verneinte sind. Sie wären auf Grund dieser Verneinung Genichtete (Annihilierte), wenn nicht der sündelose Sohn an ihre Stelle träte und das den Sünder nichtende Nein Gottes auf sich nähme (vgl. KD IV/1, 279).

²⁰ Vgl. KD IV/2, 550f.

²¹ Die von Hansjürgen VERWEYEN an Papst Benedikts Synopse von Mk 15, 34 und Lk 23, 34 geäußerte Kritik (*Ist Gott die Liebe? Spurensuche in Bibel und Tradition*, Regensburg 2014, 160–162) teile ich nicht. Denn BENEDIKT XVI. will das dem Ganz-Loslassen des Vaters entsprechende Sich-ganz-Überlassen des Gekreuzigten nicht durch souveräne Akte (Lk 23, 34: «Vater vergib ihnen ...» und Lk 23, 43: «Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein ...») relativieren oder gar «das Kernstück der Sühneproblematik neutralisieren» (Ebd. 160). Im Gegenteil: Er will sagen, dass die lukianische der markinischen Darstellung *theologisch* nicht widerspricht. Dem Papst geht es um die Einheit von Vater und Sohn, nicht um die Relativierung der Agonie des Gekreuzigten, wenn er betont: «Gott selbst richtet sich als Ort der Versöhnung auf und nimmt das Leid in seinem Sohn auf sich. Gott

selbst schenkt seine unendliche Reinheit in die Welt hinein. Gott selbst «trinkt den Kelch» alles Schrecklichen aus und stellt so das Recht wieder her durch die Größe seiner Liebe, die im Leid das Dunkle verwandelt.» (*Jesus von Nazareth*. Teil II. *Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg 2011, 256). Papst Benedikt betrachtet das Geschehen vom Vater her, Verweyden aus der Perspektive des Gekreuzigten, wenn er schreibt: «Erst Jesus lässt sein menschliches Sein restlos in das durch unsere Lieblosigkeit geschundene Antlitz Gottes umschmelzen. Weil auch ihm auf dem Wege bis zur letzten Konsequenz seiner Sendung dieser Gott noch nicht in seiner ganzen Tiefe bekannt war, musste er sich in seinem Sterben von Gott verlassen fühlen. Indem er im Gebet die Verlassenheit der Liebe schlechthin in die Finsternis hinausschreit, die bis zu seinem Tode die ganze Erde bedeckte (Mk 15,35), wird seine volle Einheit mit dem Vater offenbar. Wenn diese Interpretation des Kreuzestodes Jesu zutrifft, dann ist der Satz: «Christus ist für unsere Sünden gestorben» von zwei Seiten her zu betrachten. [Erstens] Jesus wurde wegen unserer Sünden dahingegeben. [Zweitens] Nur in dem Schrei des vom Nein gegen seine Botschaft der Liebe zertretenen Sohnes konnte Gott das wahre Bild seiner von der Lieblosigkeit der Menschen bis ins Mark verwundeten Liebe offenbaren.» (187f).

²² KD IV/1, 280.

²³ Vgl. Joseph RATZINGER, *Stellvertretung*, in: HThG II (München 1963) 566–575; DERS., *Einführung in das Christentum*, München 1968, 186–189.

²⁴ Man könnte den gesamten zweiten Band des Jesus-Buches von Papst Benedikt mit einem Bild vom «Gnadenstuhl» charakterisieren. Das Wort «Gnadenstuhl» stammt aus der Bibelübersetzung Martin Luthers. Der Reformator bezeichnet damit nicht eine bestimmte Art von Trinitätsdarstellungen, sondern den Deckel der Bundeslade (Lev 16, 14f; hebräisch *kapporot*, griechisch *hilasterion* oder *hilasmos*), den Ort, der im nachexilischen Tempelkult der Ort der Anwesenheit JHWHs und deshalb am Versöhnungstag der Ort der versöhnenden Gnade ist; aber auch Jesus Christus, weil er in Röm 3, 25 und Hebr 4, 16; 9, 5 als neuer «Thron der Gnade», als neuer «Sühneort» bezeichnet wird. Weil bestimmte Darstellungen des dreipersönlichen Gottes im 12. Jahrhundert mit dem Ziel angefertigt wurden, die Annahme der eucharistischen Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers durch den Vater darzustellen, sind in diesen Bildern Altar und Trinität untrennbar verbunden. So wundert es nicht, dass Luthers Sprachschöpfung «Gnadenstuhl» im deutschen Sprachraum nicht nur auf den «Thron der Gnade Christi», auf den Altar, sondern auf das Gesamtbild von Versöhnungs-ort und Trinität übertragen wurde. Theologisch besonders aussagekräftig sind jene Exemplare der Gnadenstuhldarstellung, in denen der Vater den gekreuzigten Sohn so in seinen Händen hält, dass seine darreichenden Hände mit den gekreuzigten Händen des Erlösers eine ununterscheidbare Einheit bilden. Der Vater ist in diesen Darstellungen nicht der Opfernde und der Sohn der Geopferte, sondern beide sind im Sich-Verschenken *eins*, was die meisten Künstler durch eine Taube zum Ausdruck bringen, die den Mund des Vaters mit dem Mund des Sohnes verbindet; sie wollen damit sagen: In der Liebe des Heiligen Geistes sind der Wille des Vaters und der Wille des Mensch gewordenen Sohnes vollkommen *geent*.

²⁵ Fast ebenso folgenreich wie die *trinitätsimmanente Dissoziation* von Vater und Sohn in der traditionellen Satisfaktionslehre (der Sohn als Mittel des Vaters zur Begleichung der ausstehenden Satisfaktion der Sünder) ist die *trinitätsökonomische Identifikation* des Willens Jesu mit dem Willen des göttlichen Sohnes (Monotheismus). Denn wenn der kreatürliche Wille Jesu immer schon (auf der naturalen Ebene) *identisch* ist mit dem Willen des göttlichen Sohnes, dann ist das biblisch bezeugte Leben und Leiden Jesu kein Geschehen zwischen Gott und Mensch, sondern nur so etwas wie ein Medium oder Instrument des göttlichen Sohnes. Deshalb betont Joseph RATZINGER, dass Jesus Christus die Einheit seines kreatürlichen Willens mit dem Willen des göttlichen Sohnes durchleidet, durchbetet und immer neu erringt. In seinen christologischen Meditationen aus dem Jahre 1984 schreibt er: «Diese freie Einheit – die von der Liebe geschaffene Einheit – ist höhere und innerlichere Einheit als eine naturale Einheit. Sie entspricht der höchsten Einheit, die es überhaupt gibt, der trinitarischen.» (*Schauen auf den Durchbohrten. Versuche einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984, 34f.).

²⁶ Christian DANZ, *Grundprobleme der Christologie*, Tübingen 2013, 90.

²⁷ Ebd. 214.

²⁸ Die «repräsentative Christologie» – exemplarisch vertreten durch John Hick und Perry Schmidt-Leukel – unterscheidet mit Kant zwischen der «Wirklichkeit an sich» (Noooumenon) und der «Wirklichkeit für mich» (Phainomenon). Gott bzw. das Göttliche wird von John Hick als das Wirkliche schlechthin bezeichnet, aber zugleich so radikal transzendiert, dass keine Erfahrungsweise (Religion) des «Wirklichen» der anderen überlegen ist. Das «Wirkliche» offenbart bzw. manifestiert sich, ist aber deshalb nicht auch das Kriterium der Bewertung seiner Deutungen. Mit anderen Worten: Keine Religion sagt etwas über «das Wirkliche an sich», sondern ist lediglich Ausdruck einer bestimmten situationsgebundenen Erfahrungs- oder Sichtweise. Wenn aber die Deutungssysteme der Religionen nicht eine von menschlichen Erfahrungen verschiedene Wirklichkeit, sondern nur diese Erfahrungen als solche interpretieren, dann liegt der Schluss nahe, es handele sich bei diesen Deutungssystemen um bloße Projektionen. Hick selbst spricht zwar von Informationen, die aus einer transzendenten Quelle an den Menschen vermittelt in seinem Bewusstsein als Erfahrung erscheinen. Aber die transzendente Quelle ist nicht selbst das Kriterium der Unterscheidung zwischen «wahr» und «falsch». Was – diese Fragen drängen sich geradezu auf – soll denn jene göttliche Wirklichkeit sein, der es unmöglich ist, sich so mitzuteilen, dass sie zutreffend gedeutet wird? Und woher weiß man eigentlich, dass es immer ein und dieselbe «Wirklichkeit an sich» ist, die sich in den Erfahrungsweisen der unterschiedlichen Religionen manifestiert? Und was sagt der Begriff «Wahrheit» noch aus, wenn Behauptungen, die sich inhaltlich widersprechen, dennoch gleichermaßen «wahr» sein sollen? «Man kann doch» – so bemerkt Armin KREINER (*Anfragen an die Pluralistische Religionstheologie*, in: *Religionsunterricht an Höheren Schulen* [rhs] 41 [1998] 83–91; 88) «nicht von etwas überzeugt sein und gleichzeitig gegenteilige Überzeugungen als gleichermaßen gültig und wahr erachten. Die Auffassung, wonach etwas für mich «wahr» sein kann, ohne deshalb schon für alle «wahr» sein zu müssen, ist nicht ein Indiz für Toleranz, sondern eher ein untrügliches Indiz für die Verabschiedung des Wahrheitsbegriffs.»

²⁹ DANZ, *Grundprobleme* (s. Anm. 26), 230.

³⁰ DANZ, *Grundprobleme* (s. Anm. 26), 237.

³¹ Klaus von STOSCH unterstreicht, dass jede echte religiöse Überzeugung mit einem unbedingten Geltungsanspruch verbunden ist. Christen zum Beispiel bekennen Jesus Christus als den Weg, die Wahrheit und das Leben für alle Menschen aller Zeiten. Aber, so meint er: «Wenn ich ernst nehme, dass Jesus der Weg, die Wahrheit und das Leben für alle Menschen aller Zeiten ist, muss ich doch nicht behaupten, dass nur die geschichtliche Gestalt Jesu von Nazaret einen Weg zum Vater eröffnet.» (*Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012, 291). Mit anderen Worten: Der Weg zum Vater bzw. zu Gott ist die Bedeutung der Geschichte Jesu. Aber nicht nur Jesu Geschichte hat diese Bedeutung, sondern – so vermutet von Stosch – es gibt auch entsprechende Topoi in anderen Sprachspielen der Religionsgeschichte.

³² Zum Begriff «religiöse Überzeugung» vgl. Thomas SCHÄRTL, *Was heißt es, überzeugt zu sein?* *Anmerkungen zur rationalen Verantwortung für religiöse Überzeugungen*, in: *ThPh* 79 (2004) 200–217.

³³ Dazu: Jean DANÉLOU, *Vom Geheimnis der Geschichte*, ins Deutsche übers. von Peter HENRICI, Stuttgart 1955, bes. 32–143; Oscar CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zollikon – Zürich 1948; DERS., *Die Verbindung von Ur- und Endgeschehen mit der neutestamentlichen Heilsgeschichte*, in: DERS., *Vorträge und Aufsätze 1925–1962*, Zürich 1966, 159–165; DERS., *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen 1965; Wolfhart PANNENBERG, *Einführung*, in: DERS. (Hg.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1963, 7–20.

³⁴ Franz ROSENZWEIG, *Das neue Denken*, in: DERS., *Die Schrift*, hg. v. Karl THIEME, Königstein 1984, 203.

³⁵ Joseph RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, 35.

³⁶ Robert SCHLETTE, *Epiphanie als Geschichte. Ein Versuch*, München 1966, 46f.

³⁷ Ebd. 49.

³⁸ «Dass die Epiphanie als Geschichte, die Israel erfahren darf, nicht eine willkürliche Privilegierung bedeutet, sondern die Berufung zu einer besonderen Weise des Dienstes, der allen zugute kommen soll, ist für die jahwistische Beschreibung des Anfangs keinen Augenblick zweifelhaft (vgl. Gen 12, 3).» (Ebd. 49).

³⁹ Vgl. Gerhard LOHFINK, *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Freiburg ³1998, bes. 71–152.251–380.

⁴⁰ Vgl. DANIELOU, *Vom Geheimnis* (s. Anm. 33); 32–43.

⁴¹ Oscar CULLMANN (*Christus und die Zeit*, 23–84) betont, dass sich mit Bultmanns Exegese und der griechischen Philosophie zwei konträre Auffassungen von Zeit gegenüberstehen. Die griechische Weise, Zeit zu verstehen, ist zyklisch; Zeit ist hier so etwas wie ein geschlossener Kreis und damit stetige Wiederkehr desselben. Von daher erklärt sich der Mythos von Sisyphos, der dazu verurteilt ist, einen schweren Stein einen hohen Berg hinaufzurollen, der unmittelbar vor dem Ziel wieder nach unten rollt und dann wieder hinaufgerollt werden muss. Zeit wird hier als Versklavung, als Fluch empfunden. Unter solcher Voraussetzung erscheint der Gedanke, das Heil in der Zeit zu suchen, als Zumutung. Unter solcher Voraussetzung ist Heil der Ausbruch aus dem Zirkel der Zeit; wenn möglich, Flucht in die zeitlose Ewigkeit. Man kann die griechische Metaphysik nicht nur, aber zumindest auch als Suche nach dem Heil außerhalb der Zeit und also als Negation alles Vorübergehenden, Endlichen, Vorläufigen verstehen. Gegen diese Suche richtet Cullmann sein, wie er betont, von der Heiligen Schrift durchgängig gedecktes «Nein». Gegen den zyklischen Zeitbegriff der Griechen, so betont er, stellt die Bibel ein lineares Verständnis von Zeit; Zeit wird im aufsteigenden Zusammenhang von Gestern, Heute, Morgen gesehen; als aufsteigende Linie bietet sie den Raum an, in dem sich die Erfüllung eines göttlichen Planes vollziehen kann. Für jüdisches Denken gibt es, so erklärt Cullmann, nur noch eine entscheidende Markierung in der Zeit, die Parusie, mit der der neue Äon beginnt. Diese Mitte, die die Äonen trennt, liegt in der Zukunft. Jesus aber hat – darin sieht Cullmann die christliche Korrektur – die Mitte aus dem Eschaton in die Gegenwart geholt. An der Gemeinschaft mit ihm, einem bestimmten Menschen der Geschichte, entscheidet sich die Zukunft eines jeden Menschen und damit der Schöpfung insgesamt – nicht im Sinne einer prädestinierenden Verfügung, sondern unter Wahrung der Freiheit der durch Christus Erlösten. – Dazu auch: Wolfhart PANNENBERG, *Einführung*, in: DERS. (Hg.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen ³1963, 7–20; RATZINGER, *Gesammelte Schriften*, Bd. X, Freiburg 2012, 78–82.